حيدر حب الله

فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

والعاقبة للمتقين





حيدر حب الله

فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر



فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

حيدر حب الله





ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-430-8

الطبعة الأولى 2014

بسم الله الرحمن الرحیم

المقدّمة

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة دينية وإنسانيّة ساميّة، تمثل المسؤولية الاجتماعية للفرد أمام الآخرين، وتعبّر عن حضوره الاجتماعي وفعاليته ونشاطه في مجال الإصلاح والتغيير، وصنع التقدّم والترقي.

إنّ هذه الفريضة العظيمة هي عنوان الإصلاح والتغيير في المجتمع، وهي عنوان النقد والتمرّد أمام الفساد الاجتماعي والديني والأخلاقي والإداري والمالي والطبقي والسياسي وغير ذلك، إنّها عنوان النهضة والانبعاث بدل الركود والخمود والتقوقع والانعزالية.

أينما رصدنا الحركة الاجتماعية الفاعلة سنجد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه التسمية وإن كانت تسميةً دينية حملت معها ثقلها الخاص في عصرنا الحاضر الذي شهد سلبيات كثيرة في ممارسة هذه الفريضة، إلا أنّ هذه التسمية تستوعب اليوم كلّ سعي للتقدّم والنقد والتغيير نحو الأحسن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، إنّ فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فقه الإصلاح الاجتماعي والديني والأخلاقي والسلوكي لمختلف طبقات المجتمع، الرئيس والمرؤوس، والسيد والمولى، والرجل والمرأة، والكبير والصغير.

إنّ الإصلاح الديني والاجتماعي والأخلاقي عنوان يحتاج إلى تنظير فقهي مدروس يقدر على ضبط إيقاعاته وفقاً لأسس العقل والنصّ والقيم والأخلاق،

بدل أن تذهب المشاريع الإصلاحية ضحيّةً لمنطق المصلحة وتوازنات القوى وتلاعب رجال السياسة والأمن بها.

هذا هو ما دعاني لبحث موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لرصد قواعد الأخلاق والشريعة في ممارسة عمليات الإصلاح بمختلف أشكاله الفردية والاجتماعية، للعودة إلى منطق الدين والقيم والأخلاق التي طمرها النسيان عند الكثيرين بمن فيهم من يحملون الإسلام شعاراً وهدفاً وعنواناً مع الأسف.

لكنّ بلاد المسلمين لم تعدم رجال التغيير والإصلاح والنهوض والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأساليب العصر ومنطق التغيير العقلاني، بدل أساليب ردمتها رياح التحولات الكبرى في العالم، فرمت عليها رمال الزمن المتآكل.

هذا، وتمثل فصول هذا الكتاب المتواضع مجموعة دروس ومحاضرات البحث الخارج (الدراسات العليا/ قسم الفقه الإسلامي) التي ألقيتها على طلبة البحث الخارج في الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، وذلك في العام الدراسي ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩م، وقد قمت مرّة أخرى بمراجعتها وتعميقها وتوثيقها أكثر، بما أخرجها في هذا الكتاب، الذي أرجو أن ينال رضا القارئ الكريم.

ويهمّني هنا أن أتوجّه بالشكر لطلابي الأعزاء الذين حضروا هذه الدروس فشجّعوني بحضورهم على الاهتمام بها، وأشكر مركز الثقلين على تجشمه عناء صفّ حروف هذا الكتاب وإخراجه، كما أشكر الناشر المحترم على ما يبذله من جهد في طباعة الكتاب وتوزيعه.

وأخيراً، إنّني إذ أقوم بهذا الجهد البسيط، أقدّمه عربون وفاء وتقدير لرجالات النهضة والوعي والتغيير والإصلاح والأخلاق والدين في عالمنا العربي والإسلامي، لرجالٍ ماتوا على فراش النفي والقهر والمظلوميّة، وافترشوا التضحية والعناء ليجعلوهما عنواناً لحياتهم ومماتهم، فلكم يا رجال الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر الحقيقيين أقدّم عملي هذا، وأسأل الله تعالى أن يوفقنا لنكون في صراط هذه الفريضة الكبرى، لا نخاف في الله لومة لائم، ولا نلهث خلف مصالحنا فننحر على مذبحها قيم الدين والعدل والأخلاق الرفيعة، إن شاء الله تعالى. والله من وراء القصد.

حيدر محمد كامل حب الله

٢٣ ـ رمضان المبارك ـ ١٤٣٢هـ

٢٣ ـ ٨ ـ ٢٠١١م.

مدخل إلى دراسة

فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تمهيد

يعدّ فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الدعوة الإسلامية أو الإصلاح الإنساني من أهم أبواب الفقه الإسلامي، لاسيما ما يتعلّق من هذه الأبواب بالعلاقة مع الآخر، وما يحمله من قيم التعاون على الخير والإعانة على البرّ، فالأمر بالمعروف رمزٌ في التشريع الإسلامي للحضور الاجتماعي للفرد والجماعة، وشكلٌ من أشكال المبالاة بالحياة العامة، وسوف نتعرّض باختصار ـ إن شاء الله تعالى ـ لبعض آثار هذه الفريضة في الكتاب والسنّة، وعلى أرض الواقع.

وقد مارس العلماء والمصلحون المسلمون على الدوام فريضة الأمر بالمعروف بأشكال مختلفة، وكلٌّ حسب طريقته، وبدرجات مختلفة، كما درس الفقهاء المسلمون هذا الموضوع دراسة فقهية في كتبهم الفقهية.

وبصرف النظر عن بعض الملاحظات القادمة، إلا أن بحث الأمر بالمعروف ظلّ ـ في الغالب ـ حاضراً في المصنّفات الفقهية للعلماء، الأمر الذي يشي باهتمام منهم به، وإن بدرجة قد نختلف حولها على بعض المستويات وفي بعض المواقع. وقد نجد أهمية هذا الموضوع من خلال ملاحظة اعتباره من أصول الدين الاعتقادية عند بعض فرق المسلمين، كبعض جماعات المعتزلة، كما سنتعرّض له بعون الله سبحانه.

ومن باب المقدّمة لدراسة فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يجدر بنا تناول بعض النقاط التي تمنحنا إطلالة جيدة ومفيدة بإذن الله، وذلك على الشكل التالي:

١ـ التصنيف الفقهي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أشرنا إلى أنّ الفقهاء كانوا يدرجون في دوراتهم الفقهية الكاملة كتابَ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر عينه كان يحصل على صعيد الرسائل العملية، لكن يلاحظ هنا وباختصار:

أولاً: وجود رسائل فقهية مستقلّة في هذا المجال. وتأليف الرسائل المفردة شاهد ـ في العادة ـ على أهمية الموضوع ومدى الاهتمام به، فنحن نجد ـ على مستوى الفقه الإمامي ـ رسالةً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لسلطان العلماء علاء الدين حسين بن رفيع الآملي الإصفهاني (١٠٦٤هـ)، أدرجها ضمن مجموعة رسائل سمّيت بـ (أنموذج العلوم)[١]، ورسالة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسيد محمد باقر الخوانساري (١٣١٣هـ) صاحب كتاب الروضات[٢]، وألّف كتابَ الأمر بالمعروف، الشيخُ مهدي كريم زاده بحر النجفي، في أواسط القرن العشرين[٣].

على الخط الآخر، نجد كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأبي محمد جعفر بن بشر الثقفي، أحد متكلّمي وفقهاء معتزلة بغداد المتوفي عام ٢٣٤هـ[٤]، ونجد ابن أبي الدنيا (عبد) عبيد الله بن محمد الشافعي (٢٨١هـ) يفرد كتاباً في المضمار عينه[٥]، ودوّن أبو علي الجبائي (٣٠٣هـ) كتاب النهي عن المنكر[٦]. كما ألّف أبو محمد بن ذنين، عبد الله بن عبد الرحمن الصدفي المحدّث (٤٢٣هـ) كتاباً في

---

(١) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) انظر: الطهراني، الذريعة ١١: ١١٥.

(٣) محمد هادي الأميني، معجم المطبوعات النجفية: ٩٦.

(٤) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢٠٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ٢٣٦ ـ ٢٣٧؛ وهدية العارفين ١: ٤٤٢.

(٦) سير أعلام النبلاء ١٤: ١٨٣ ـ ١٨٤.

الموضوع عينه[١]، وصنّف عبد الغني بن عبد الواحد بن عبد الواحد بن علي بن سرور الجماعيلي، أبو محمد المقدسي الدمشقي الحنبلي (٦٠٠هـ) كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً[٢]، ونجد كتاب (تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الهالكين) للشيخ محيي الدين أحمد النحاس الدمشقي الشافعي (٨١٤هـ)، والذي اختصره الشيخ محمد بن بركات بن أحمد بن محمد الحرفوشي الشافعي[٣]. وهناك كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن المقدسي (٨٥٦هـ)[٤]، وكتاب الكنز الأكبر في (من) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لزين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي (٨٥٦هـ)[٥]، وكتاب أحمد بن محمد بن عارف شمس الدين أبو الثناء الزيلي الرومي السيواسي الحنفي الصوفي (١٠٠٦هـ) المسمّى بـ (الحجة الإلهية في الأمر بالمعروف)[٦]، وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للشيخ محمّد بن عبد الوهاب النجدي المعروف (١٢٠٦هـ)[٧].

من ملاحظة الرسائل المفردة، نجد عدداً قليلاً عند الشيعة الإمامية لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة، وأنّ ما كتبوه تبدو بداياته واضحة التزامن مع انطلاقة حركة الإسلام السياسي في أواسط القرن العشرين إلى يومنا هذا، فيما نجد حضوراً أكبر

(١) عمر كحالة، معجم المؤلفين ١٠: ٢٢٣.

(٢) هدية العارفين ١: ٥٨٩.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون ١: ٤٨٧.

(٤) كشف الظنون ٢: ١٣٩٨؛ وهدية العارفين ١: ٦١٦؛ ومعجم المؤلفين ٦: ١٠.

(٥) كشف الظنون ٢: ١٥١٣؛ وإيضاح المكنون ٢: ٣٨٤؛ وهدية العارفين ١: ٥٣٠ ـ ٥٣١؛ والأعلام ٣: ٣٠٠.

(٦) هدية العارفين ١: ١٥٠؛ ومعجم المؤلفين ٢: ١١٤.

(٧) إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون ٢: ٢٧٣؛ وهدية العارفين ٢: ٣٥٠؛ والأعلام ٦: ٢٥٧.

بقليل عند السنّة الذين شاع بينهم هذا الموضوع بشكل مضاعف، لاسيما منذ بدايات الحركة الإسلامية الأولى مع الأفغاني وعبده ورشيد رضا و.. هذا كلّه، مع غضّ النظر عن موضوعة «الحسبة» في الاجتهاد السنّي، وهي موضوعة ثمّة من يقول بأنّها ظهرت ـ فكراً وممارسةً ـ في بغداد في أوائل العصر العبّاسي[1]، وربما يكون أبو الحسن الماوردي (٤٥٠هـ) أوّل من أفرد لها بحثاً ضافياً في أحكامه السلطانيّة[2]، وهناك كلام وجدل في أن يكون المسلمون قد أخذوها من التجربة البيزنطيّة، حيث تعرّضت هذه الفرضيّة لردود ومناقشات، من بينها ما كتبه الدكتور إسحاق موسى الحسيني قديماً في مجلّة الأزهر..

وهذا التحليل يأخذ بعين الاعتبار الدراسات المستقلّة المفردة، وإلا فإن فقهاء المسلمين من المذاهب المختلفة قد دوّنوا الكثير حول هذه الفرضيات في مؤلّفاتهم الفقهية الجامعة كما يلاحظ بالمراجعة.

ثانياً: إن أغلب الدراسات التي كتبت في القرن العشرين وإلى يومنا هذا في الأوساط الإسلامية عموماً لم تدرس هذا الموضوع من زاوية فقهية استدلالية، والقليل مما كتب اهتمّ بهذا الأمر، مثل ما كتبه الشيخ حسين النوري الهمداني المعاصر، تحت عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وما كتبه الشيخ نوري حاتم تحت عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت عليهم السلام»، وخالد بن عثمان السبت تحت عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهذا يدلّ أو يشي بعدم ظهور تجديدات فقهية هامة في هذا الموضوع، وعدم طرح مقولات فقهية حازت على جدل استتبع تأليفات متعدّدة.

---

(١) دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب: ١١ ـ ١٢؛ مقال: مدخل إلى موضوع الحسبة في الإسلام، لكمال السامرائي.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية ٢: ٤٨٤ ـ ٥١٤.

والذي يغلب على مصنّفات الفترة المتأخرة هو الطابع الإحيائي الذي يريد إحياء هذه الفريضة الغائبة، إلى جانب الحديث عن الأساليب والطرق الدعوية والتبليغية[١]، إلى جانب ـ ثالثاً ـ ربط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقضايا الجهاد والسياسة والنضال، والذي برز فيه تيار الإخوان في مصر، وحركة الإمام الخميني في إيران، لاسيما على مستوى ما أورده الخميني في «تحرير الوسيلة» من تطويرات على كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لم يسبق ـ في حدود علمي ـ أن طرحها أحدٌ من العلماء الشيعة بهذه الطريقة في رسالة عملية.

إذن، فهناك ثلاث ميزات في خطاب الأمر بالمعروف في عصر النهضة الإسلامية الحديثة والزمن الراهن وهي:

١ ـ الميزة الإحيائية.

٢ ـ الميزة التطبيقية والأسلوبية.

٣ ـ الميزة السياسية والنهضويّة.

أما البحث التجديدي الفقهي ـ فضلاً عن النقدي ـ الذي يعيد قراءة هذا الموضوع، فظل أقلّ حضوراً إلى يومنا هذا. وربما يأتي مثل كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسيد عبد الحسين دستغيب في هذا السياق كما تأتي محاولة جمال البنّا في كتابه «تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تُلزم» في هذا السياق كذلك، حيث تعرّض في آخره لمسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: في سياق الميزة الثانية المتقدمة (الميزة التطبيقية والأسلوبية)، حصلت تجربتان مشهودتان في العالم الإسلامي في القرن العشرين، وهما التجربة السلفية في

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، فقه الدعوة إلى الله، ويقع في مجلّدين ويفصّل فيه أنواع الأساليب والمجريات الميدانية التي يواجهها الداعية؛ ومحسن قرائتي، أمر به معروف ونهي از منكر: ١٧٧ ـ ٢٦٠؛ وغيرهما.

المملكة العربية السعودية، والتجربة الشيعية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد سبقت الأولى الثانية، وأفرزت التجربتان ـ إلى جانب غيرهما ـ معطيات كثيرة على أرض الواقع، وطرحت مئات الأساليب والوسائل الدعوية والإرشادية والتبليغية في هذا المضمار، وصارت هناك أفكار كثيرة جداً نافعة يمكن رصدها من هذه التجارب على مستوى إيجابياتها وسلبياتها، ويمكن للباحث أن يوظّفها في دراسته لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من خلال النجاحات والإخفاقات والأساليب والطرق، وسوف نرى ـ بعون الله ـ لاحقاً كيف سيتم ذلك.

وأقلّ فائدة يمكن الخروج بها من تجارب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هاتين الدولتين وسائر الحركات والجماعات الإسلامية هو تبلور وعي ميداني بأنّ ممارسة هذه الفريضة ليس أمراً بسيطاً وفردياً وتابعاً للحظته البسيطة وإنما هو بالغ التعقيد لا سيما ـ كما يقول بعض الباحثين المعاصرين[١] ـ عندما تتحوّل المنكرات إلى ظواهر عامة وليس مجرّد تصرّفات فردية.

كما سنرى لاحقاً أيضاً في البحث الفقهي وندرس بإذن الله: هل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة حكومية يفترض مأسستها في إطار إحدى وزارات الدولة ولو كانت إسلامية أم أن المفهوم الإسلامي لهذه الفريضة يتخطّى الصيغة التي طرحت في هذا المضمار وراجت في العربية السعودية وبشكل أضعف في غير بلدٍ إسلامي ومن بينه إيران؟ هل تحويل وظيفة الأمر والنهي إلى وظيفة حكومية مشروعٌ أموي عباسي، كما يرى السيد محمد حسن الأمين[٢]، كان يهدف

---

(١) جمال البنّا، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تُلزم: ٢٧٥.

(٢) انظر له: الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..، حوار أجراه معه السيد قاسم الغريفي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٨، خريف ٢٠٠٧م.

السيطرة على النشاط الديني أم هو صيغة إسلامية مستمدّة من النصوص الإسلامية؟

رابعاً: في سياق الميزة الثالثة (الميزة السياسية)، نجد أن بعض الكتب الفقهية وغيرها أدرجت ـ ومنذ القدم ـ بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياق مباحث الجهاد، فكتاب «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ) أدرج بحثه في باب الجهاد[١]، وقد استُخدم مفهوم الأمر والنهي بوصفه دليلاً على جواز الثورات المسلحة ضدّ الأنظمة الفاسدة عند غير واحد من الفقهاء والباحثين المتأخرين كالسيد كاظم الحائري والشيخ نوري حاتم وغيرهما، كما درسنا ذلك مفصّلاً في فقه الجهاد.

ونجد في الوسط السنّي أيضاً بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياق الفقه السلطاني وفقه الحسبة واضحاً، كما عند الماوردي (٤٥٠هـ) والفراء (٤٥٨هـ) في «الأحكام السلطانية»، وكذلك عند ابن تيمية (٧٢٨هـ) ومحمد بن محمد بن أحمد القرشي (٧٢٩هـ) وغيرهم، وحتى المصنفات المتأخرة كانت واضحة جداً في هذا الأمر، وتعدّ فتاوى الإمام الخميني في «تحرير الوسيلة» مفصلاً جيداً على الصعيد الشيعي الإمامي، حيث تداولها ـ ولو باختصار ـ عددٌ من الفقهاء اللاحقين، مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ يوسف صانعي، والشيخ فاضل اللنكراني، كما اعتُمد شرحها وتبسيطها من قبل آخرين مثل أحمد المطهري في «مستند تحرير الوسيلة»، والشيخ علي كوراني في كتاب «أسمى الفرائض وأشرفها: فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كما جمعت «معاونت پژوهش مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني» مجموعة نصوص هامة للخميني وما كان على وفقها في كتاب حمل عنوان «أمر به معروف ونهي از منكر» [تبيان ـ دفتر بيست ويكم].

---

(١) الكافي ٥: ٥٥ ـ ٦٢.

وسوف يأتي فيما بعد أننا نرى لمفهوم الأمر والنهي معنيان أحدهما عام يشمل كتاب الجهاد والعقوبات الجزائية والجنائية والقضاء والتفتيش والدولة والسياسة وغير ذلك، والثاني خاصّ وهو كلّ أمر ونهي خرج عن التعنون بعنوان آخر كعنوان الجهاد.

خامساً: نحن نجد في سياق ميزة البحث الفقهي أنّ بعض الكتب الفقهية لم تذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل كتاب الحدائق الناضرة، ومفتاح الكرامة، والمقنع، والانتصار، والناصريات، وجواهر الفقه، والمراسم العلوية، وغنية النزوع، وغيرها من الكتب الفقهية، فيما غالب الكتب الأخرى تحدّثت عنه باختصار شديد، مثل كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) الذي لم يتعدّ البحث فيه الخمس صفحات، وهو ـ أي المبسوط ـ أوسع كتاب فقهي في زمنه، ولعلّ أوسع بحث فقهي كان للمحقق محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب «جواهر الكلام»، وحتى لو راجعنا الرسائل العملية، وحذفنا «الختام» الذي يذكرونه في بعض الأمور التي هي من المعروف وبعض الأمور التي هي من المنكر، فلن نجد كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكثر من أربع صفحات[١]، فيما كتاب التخلّي يبلغ أربع صفحات أيضاً[٢]!!

لا يهمّنا الحجم بقدر ما نهدف من خلال ما قلناه للتدليل على مدى الاهتمام بهذه الفريضة في البحث الفقهي، حتى أن بعض الرسائل العملية ـ كما قيل[٣] ـ لم تذكر هذا الباب أساساً، الأمر الذي ساعد بدرجةٍ ما على خلق فوضى تطبيقية لهذه الفريضة عند بعض المتدينين أو الحركات الإسلامية.

---

(١) انظر ـ كمثال ـ: منهاج الصالحين (الخوئي) ١: ٣٥٠ ـ ٣٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢١ ـ ٢٤.

(٣) النوري الهمداني، أمر به معروف ونهي از منكر: ٢٣.

لكنّ هذا لا يعني أنّ الأمر والنهي بمعناهما العام لا الخاص كما أشرنا قبل قليل، لم يتعرّض لهما الفقهاء، بل لقد بحثا تحت العناوين الخاصّة لهما كالقضاء والقصاص والحدود والجهاد وغير ذلك، لهذا إذا أريد الحديث عن الأمر والنهي بما لهما من دور بمفهوم الثورة على الحكّام مثلاً فلا يصحّ ـ كما فعل مايكل كوك في سياق نقده للإماميّة بضعف نتاجها في الأمر والنهي قياساً بالحنابلة وأكثريّته قياساً بما وصلنا من الزيدية والمعتزلة، مع اعتقاده القويّ في الوقت عينه بأنّ الربط بين الأمر والنهي ومفهوم الثورة سمة بارزة في التقليد الزيدي[١] ـ أن نقصر نظرنا على النتاج الفقهي المختصّ بباب الأمر والنهي تاركين باب الجهاد مثلاً.

٢ـ دوافع البحث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ثمة سؤال يطرح: لماذا البحث الفقهي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وما هي الضرورات والحاجات لهذا الموضوع اليوم؟

ولكي نجيب عن هذا السؤال باختصار، نطرح عدّة مبررات لذلك، أبرزها:

أ ـ غياب البحث الفقهي الجاد والمركّز في هذه القضية منذ قرون طويلة، فنحن نجد الأبحاث الفقهية في هذا الموضوع، لا توليه كثير أهمية، وهي بالغة الاختصار ـ سنياً وشيعياً ـ ولا تضيف الكثير عمّا قالته المصنّفات السابقة؛ ونحن نعتقد ـ عموماً ـ أن الأبحاث الابتلائية العملية التي هُجِرَت ـ ولو نسبياً ـ في الدراسات الفقهية تحظى بأولوية مضاعفة؛ إذ غالباً ما يسبّب هذا الهجران الجمود على مقولات مكرورة قد لا يكون لها أصل صحيح حيث لم تواكب تطوّر الدرس الفقهي. وبعبارة ثانية: نحن نريد أن ندرس الملفات الفقهية التي قلّما تدرس بجدّية، أما الذي يدرس بتفصيل فلا حاجة كثيرة لدرسه ما دام الآخرون يقومون بهذه المهمة

(١) مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٣٤٩، ٣٧٥.

النبيلة.

على هذا الأساس، نعتقد أن مثل فقه الجهاد، وفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفقه الإرث، وفقه الأطعمة والأشربة، وفقه الصيد والذباحة، وفقه الوقف و.. من الأبحاث التي لابد من دراستها بعد الهجران النسبي الذي ابتليت به لصالح فقه العبادات وفقه البيع وفقه النكاح وأمثالها.

ب ـ الحاجة العملية لدراسة ملفّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من خلال كون هذا الباب الفقهي هو الذي يحدّد لي طبيعة وآليات نشر الثقافة الإسلامية في الداخل والخارج الإسلامي، كما يحدّد لي الأطر الشرعية لعمليات الإصلاح التي أريد القيام بها داخل المجتمعات الإسلامية، وطبيعة مواجهة أيّ انحراف أخلاقي أو سلوكي في الأمة، على مستوى الفرد والجماعة معاً.

من الطبيعي أنّ بحث الأمر والنهي هنا، لا يتصل مباشرةً بالأساليب التطبيقية والتفصيلية لآليات الأمر والنهي، لكنه يحدّد لها أطرها العامة، وهو أمرٌ بات ضرورياً، لاسيما بعد نهج «الغاية تبرّر الوسيلة» الذي بات شبه سائد في الأوساط الإسلامية، حيث تستخدم ـ لغاية نبيلة ـ كلّ الوسائل الشريفة وغير الشريفة، ويتمّ التمييز المصلحي في استخدام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسأعطي مثالين على هذا الأمر؛ فمن جهة تستخدم وسائل الكذب والخداع والغيبة والبهتان لمواجهة أيّ فكرة أو تيار أو حركة في الداخل الإسلامي، انطلاقاً من مبرّرات شرعية مثل جواز البهتان في حقّ أهل البدع، فيما يُحظر استخدام الوسائل الإعلامية لأمر علماء الدين بالمعروف ونهيهم عن المنكر أو لأمر الحاكم بذلك، ويعتبر هذا الأمر جريمة يعاقب عليها العرف والقانون!! حتى نجد في بعض النظريات الحنبلية التي لمسنا بعض أشكالها في الفكر الشيعي الإمامي المعاصر، تحصر نصيحة الحاكم بأن تكون سرّاً وضمن القنوات الرسمية الداخلية، انطلاقاً ـ أحياناً ـ من

عناوين المصلحة والاستثناء والعنوان الثانوي!!

ولا نشك في وجود عناوين طارئة في الزمان والمكان، ولا نرتاب في أننا في وضع استثنائي تمرّ به أمّتنا، ويترصّد لها الصغير والكبير ويتآمر عليها؛ لكنّ ذلك لا يبرّر إطلاق التمييز بين الناس بحيث يكرّس على المدى البعيد واقعاً طبقياً لا أساس له في الدين، ولا يعبّر سوى عن أسماء سميناها نحن وآباؤنا من قبل.

ج ـ أضف إلى ذلك في تحديد ما يبعث على دراسة قضية الأمر والنهي، الأساليب الفجّة ذات المردود العكسي في كثير من الأحيان، والتي تستخدم اليوم من جانب بعض علماء الدين وهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في غير بلدٍ إسلامي، لتحوّل ـ في بعض المواقع ـ ظاهرة الأمر والنهي إلى ظاهرة بوليسية وقضائية وقمعية على أكثر من مستوى وصعيد، وجدنا لها انعكاسات سلبية على المجتمعات الإسلامية، لاسيما على جيل الشباب، إلى حدّ وجدنا الشيخ مرتضى مطهري يتحدّث عن الفجائع التي ظهرت نتيجة السلوك «العواميّ» لبعض المبلّغين ورجال الدين، ويعلن أن إجراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الزمان ـ يقصد قبل انتصار الثورة في إيران عام ١٩٧٩م ـ أمرٌ غير عملي، متمنياً أن لا يحصل منه حتى المقدار الذي كان يقع[١]. وإذا قال مثل هذا الكلام مفكّرٌ كالمطهري، ربما من حقّ بعضنا اليوم أن يطالب بذلك على بعض الصعد نظراً للوضع المشابه في بعض العناصر وعلى بعض المستويات و..

من هذه المنطلقات وغيرها، نجد أن دراسة بحث الأمر والنهي يظلّ ضرورة؛ لوضع أطر شرعية عامة في هذا المجال.

٣ـ إطار البحث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحدود والمعالم

استكمالاً في منهجية البحث، لابد أن نحدّد الإطار الذي نقيم هذا البحث في

---

(١) مرتضى مطهري، ده كفتار: ٧٩.

داخله، وذلك أنّه يقع على الشكل التالي:

١ ـ لا نستهدف هنا القيام برصد تاريخي ـ تحليلي مقارن لنظرية الأمر والنهي في الفقه الإسلامي، إلا في موردٍ هنا أو هناك قد نضطرّ فيه لذلك، ولعلّه يمكن إرشاد القارئ الكريم إلى أحد أفضل الكتب التي اشتغلت على الرصد التاريخي ـ التحليلي المقارن لهذه الفريضة، وهو كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي» للباحث الغربي مايكل كوك، والذي يعدّ ـ حتى الآن ـ فريداً في بابه ويقارب الألف صفحة، وقد تمّت ترجمته إلى عدّة لغات من بينها العربية والفارسية.

٢ ـ ليس بحثنا في الآليات والوسائل والطرق التطبيقية الإجرائية التنفيذية التفصيلية للأمر والنهي، فهذا شأن بحث ميداني يخضع للتجربة والاختبار الزمكانيين، فيما نرى أنّ الفقه مسؤول في الغالب عن الخطوط الأخلاقية والقانونية العامّة للظواهر والفرائض والعلاقات، لكن لا مانع من التعرّض لهذه الآليات هنا وهناك بحسب ما تتطلّبه الحاجة.

٣ ـ سندرس هنا الأمر والنهي دراسة فقهية استدلالية تعالج نظريته، وقواعده، وأصوله، ومناهجه، من زاوية مصادر الاجتهاد الإسلامي عند الشيعة والسنّة بمذاهبهم، وذلك ضمن منهجية وتصنيف سنشير إليه قريباً بعون الله، وسيجد القارئ الكريم أنّ النصوص الحديثية ـ فضلاً عن القرآنية ـ في هذا الموضوع متقاربة جدّاً بين الفريقين السنّي والشيعي، الأمر الذي لفت انتباه بعض الباحثين الغربيين المعاصرين حين اعتبر أنّ النصوص الحديثية الشيعية في هذا الموضوع مألوفة سنيّاً أيضاً[1]، وقد صنّفت في الفترة الأخيرة بعض الكتب التي تجمع نصوص الفريقين في هذه الفريضة العظيمة[2]، بما يسهّل عملية المقارنة هذه.

---

(١) مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢) لعلّ من أهمّها كتاب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في الأحاديث المشتركة بين السنّة

٤ ـ كما فعلنا في فقه الجهاد، نفعل في فقه الأمر والنهي، فهناك بعض الأبحاث التي أدرجت ـ فقهياً ـ داخل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفترض ـ تصنيفياً ـ إخراجها منه، مثل بحث الجهاد، ومثل بحث من له الحقّ في إقامة الحدود والقصاص، ومن له القضاء والحكم، وبعض مسائل السياسة والحسبة، وبعض المباحث الأخلاقية وغير ذلك، فهذه الموضوعات صارت مدرجة في أبوابها المستقلة، ولا حاجة لإدراجها هنا ضمن اقتراحنا في التصنيف الفقهي.

٤ـ فهرسة البحث وخارطة الطريق

في إطار فهرسة الأبحاث القادمة، يمكن وضع العناوين التالية، معتمدين على ما اعتُبر التقليد المعتزلي البصري في دراسة الأمر والنهي[١]؛ لأنّنا ما زلنا نراه ـ مع بعض التعديلات عليه ـ المنهج الأفضل، حيث يمتاز المعتزلة ـ كما يذكر كوك[٢] ـ عن الحنابلة بممارستهم نهجاً تنظيريّاً تحليلياً لهذه الفريضة بدل النهج التفصيلي الميداني المبعثر الذي ظهر عند الحنابلة، مع تطعيمنا بعضَ الشيء للنهج المعتزلي بما يشبه النهج الحنبلي لكن بصورة مطوّرة، كما سوف يرى القارئ في تفاصيل بعض الأبحاث مثل بحث احتمال التأثير وجدوائية الفعل الدعوي وغيره:

المقدّمة: وتستوعب مجموعة الموضوعات التي تعرّضنا لها في هذا المدخل.

الفصل الأوّل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة في الفقه القرآني

وندرس في هذا الفصل على مستوى البحث الفقهي والتفسير الموضوعي مجموعةَ الآيات القرآنية التي تناولت الأمر والنهي، لتكون مفتاحاً وظلاً يهيمن على

والشيعة، والذي أعدّه مهدي رستم نجاد، تحت إشراف: الشيخ محمد علي التسخيري.

(١) مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٧.

سائر الأبحاث القادمة بعون الله.

الفصل الثاني: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهويّته

وندرس في هذا الفصل ما يتعلّق بوجوب الأمر والنهي واستحبابهما، وهل هذا الوجوب شرعي أم عقلي؟ وهل هو وجوب كفائي أم عيني؟ وهل هو تعبّدي أم توصّلي؟ وهل المسألة من قضايا العقيدة أم التشريع؟ هل هو تشريع فردي أم حكومي أم مجتمعي...؟ وغير ذلك.

وبعبارة ثانية: نحن نبحث هنا عن مبدأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تارةً، وعن هوية هذا الوجوب تارةً أخرى، وعن موضوع هذا الوجوب ثالثة، وعن متعلّقه رابعة.

الفصل الثالث: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وتُدرس هنا شروط الأمر والنهي، من قبيل العلم بالحكم، واحتمال التأثير، والأمن من الضرر، وإصرار الفاعل على المعصية، وأن لا يكون في الإنكار مفسدة، والأمر والنهي وعلاقتهما بقضية التقية... وحكم الأمر والنهي في مورد الاختلاف الاجتهادي، وهل تشترط في الآمر والناهي العدالة أو الفقاهة أو الزيّ الخاص؟

وبعبارة ثانية: نحن نبحث في هذا الفصل إن شاء الله عن شروط الأمر والنهي تارةً، وشروط الآمر والناهي أخرى، وشروط المأمور والمنهيّ ثالثة، وشروط المأمور به والمنهيّ عنه رابعة، مع الالتفات إلى أنّ البحث في المأمور به والمنهي عنه هنا يتعلّق بالشروط، فيما البحث في موضوع الوجوب (المعروف والمنكر) اللذين هما المأمور به والمنهي عنه يرتبط بهويتهما الأساسيّة.

الفصل الرابع: مناهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراتبهما وأساليبهما

وندرس هنا الإنكار القلبي واللساني، ومسألة العنف الجسدي في الأمر والنهي، وهل يجوز الجرح بل القتل؟ وإذن الحاكم في هذا المضمار، الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر في المجال الأسري، أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هل الأمر والنهي اللساني يكون بصيغة الأمر والنهي أم يشملان سائر صيغ التوجيه والإرشاد المباشر وغير المباشر؟ هل الأمر والنهي يشملان التعرّض للمملوكات والأعيان مثل كسر أواني الخمر أو إقفال منزل أو...؟ استخدام أسلوب القطيعة الاجتماعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الحجر الاجتماعي). حكم الأمر والنهي في مورد تأثيرهما على قلع المنكر أو تخفيفه أو تعويقه. حكم الاستعانة بغير المسلم أو بالظالم لتحقيق الأمر والنهي. الأمر والنهي بتطبيق الآمر الناهي الحكم الشرعي بنفسه هل هو مرتبة أم لا؟ إلى غير ذلك من الأبحاث والموضوعات المتصلة بهذا الموضوع.

الخاتمة: ونتعرّض فيها لجملة من النتائج التي توصّلنا إليها، مع الإشارة لبعض القضايا الميدانيّة المتصلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ونسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق في دراسة هذه الموضوعات بما يليق بها ويضعنا في خدمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن شاء الله.

الفصل الأول

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
دراسة في الفقه القرآني

تمهيد

من يريد أن يدرس فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى البحث القرآني، سيواجه ـ كما سوف نرى بإذن الله ـ أشكالاً من الخطاب، فتارةً تحدّث القرآن عن هذه الفريضة تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما يمثل الخطاب الصريح، وأخرى تحت عناوين أخرى مثل عنوان التواصي بالحقّ والتواصي بالصبر والموعظة والدعوة إلى الخير، كما أنّ بعض الآيات تمثل خطاباً مباشراً يوجب أداء فريضة الأمر والنهي، فيما يمثل بعضٌ آخر خطاباً غير مباشر كصفة للمؤمنين أو للربّانيين أو.. وفي بعض الآيات ورد ذكر الأمر والنهي معاً، فيما ورد النهي عن المنكر لوحده في بعضها، والأمر بالمعروف لوحده في بعضها الآخر؛ إذاً، فهناك أشكال من الخطاب القرآني، هذا إذا استبعدنا تقديم القرآن الكريم للتجارب النبوية الدعوية بوصفها نماذج قصصية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولكي يكون محور الدراسة القرآنية موضوعياً كما الإطار العام، وتختزن القراءة التجزيئية للآيات، لذا سوف نعتمد في تصوير المشهد القرآني على فكرة «المحاور»، أي بتحويل مضمون الخطابات القرآنية إلى محاور وملفات في فريضة الأمر والنهي، وهذا ما قد يفرض تكرار آية واحدة في مبدأين حيث تشير إليهما معاً، فقد تعطي آية أكثر من مبدأ، كما قد يحتوي المبدأ الواحد على أكثر من آية قرآنية. يضاف إلى ذلك،

أنّ هذه المبادئ قد تكون مدعومة أحياناً بنصوص من السنّة الشريفة؛ الأمر الذي يجعلنا نرفقها بها أحياناً؛ دعماً وتأييداً.

وليس من الضروري أن تكون هذه المبادئ من نوع المبادئ التشريعية الصريحة، بل قد تكون إخبارات أو إنباءات كما سوف نلاحظ بعون الله تعالى. كما أننا سوف ندرس ـ إن شاء الله ـ بعض ما قد يدلّ على عكس مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ عدم المبالاة إزاء هداية الآخرين وضلالهم.

ونشير هنا، إلى أنّنا سنسعى في هذا البحث القرآني لتخفيف الطابع الفقهي التخصّصي لجعل البحث منسجماً مع منهاجيات الدرس القرآني والفقهي معاً، إن شاء الله تعالى.

المحاور القرآنية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

توجد عدّة محاور وملفات قرآنية في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبرزها:

١. فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: العناصر، المعالم، والمكوّنات

توجد في سياق التكوين القرآني لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتكوين معالمها، آيات مترقبة، وهي:

١ـ قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤).

٢ـ وقال سبحانه: ﴿**وَالمُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة: ٧١).

٣ـ وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلله عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

٤ـ وقال سبحانه: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾ (لقمان: ١٧).

٥ـ وقال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩).

٦ـ وقال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِالله وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ١١٠).

٧ـ وقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٥).

هذه الآيات الست الأولى يترقب منها الدلالة على مبدأ تشريع فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وربما تكون الأولى هي الأوضح والأجلى في هذا السياق، فيما قد يُنظر للآية السابعة على أنّها النص القرآني الهادم لهذه الفريضة.

ويمكن ـ في سياق استعراض مبدأ تكوين الفريضة ومعالم مكوّناتها التشريعيّة ـ ذكر النقاط التالية:

١ـ١ـ تأسيس الفريضة في الخطاب القرآني

أ ـ قد تكون أكثر الآيات صرامة في هذا المبدأ هو الآية الأولى (آل عمران: ١٠٤)، فإنها استخدمت صيغة الأمر ﴿وَلْتَكُن﴾، وهي ظاهرة في الوجوب، كما هو واضح، يضاف إلى أنّ في ذيل الآية حصراً للفلاح بمن يقوم بهذا الفعل ـ كما قيل[1]

(١) انظر: محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٠٤.

ـ فيكون مؤيّداً للوجوب. كما يمكن أن يستفاد من الآيتين: الثانية والثالثة، أن القرآن الكريم جعل فريضة الأمر والنهي في مصاف وإلى جانب كبرى الفرائض في الإسلام، وهي إطاعة الله ورسوله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهذا ما يشي بمنزلة هذه الفريضة من بين فرائض الإسلام.

ب ـ وربما يلاحظ من بعض الآيات المتقدمة أن الخطابات القرآنية قدّمت فريضة الأمر والنهي على فرائض أخرى ذات أهمية عظيمة، ففي الآية الثانية المتقدمة قدمت هاتان الفريضتان على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإطاعة الله ورسوله، كما نجد تقديم هذه الفريضة في الذكر حتى على الإيمان بالله في الآية السادسة المتقدمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، وهذا التقديم في آيتين هامتين قد يشي بالأهمية المضاعفة لهذه الفريضة الاجتماعية، أو كما يقول الشيخ محمد عبده من أنّ ذلك للتنبيه على أنّ هذه الفريضة هي حفاظ الإيمان وحماه[١].

إلا أنّ هذا اللون من الاستدلال غير واضح؛ لأننا نجد بعض الآيات الأخرى حصل التأخير فيها، الأمر الذي يعني أن القضية ليست كذلك، ومن الواضح أنه ليس كلّ تقديم دالّ على الأفضلية أو الأهمية ما لم تكن إلى جانبه عناصر تعزز هذا الافتراض، وإلا فالتأخير أحياناً يفيد مزيد اهتمام في لغة العرب، كما في إفراد الخاص بالذكر بعد العام، كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوّاً لله وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٩٨)؛ وقد قال تعالى في الآية الثالثة هنا: إن الذين يتمكّنون في الأرض يقيمون الصلاة؛ فقدّم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على فريضة الأمر والنهي، كما أن لقمان في الآية الرابعة يقدّم أمره لولده بإقامة الصلاة على أمره له بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وهكذا.. نعم، ورد في بعض الروايات ما يفيد أن تقديم الأمر والنهي في الآية الثانية هنا لأن بهما قيامة

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد: ١٢٦.

سائر الفرائض[١]، لكنّ الرواية وردت في «تحف العقول» بلا سند؛ فلا يستند إليها، وربما كان التقديم تعريضاً بمثل أهل الكتاب الذين اكتفوا بالإيمان بالله دون القيام بسائر الواجبات الدينية.

ج ـ وقد يستدل بالآية الثانية هنا على الوجوب، بتقريب أنّ مطلعها جاء بالحديث عن الولاية بين المؤمنين، ثم ذكرت ما هو من شؤون الولاية، ومن ذلك الأمر والنهي، فتارك الأمر والنهي خارجٌ عن جماعة المؤمنين، ولا معنى لذلك على فرض كونهما مستحبّين، فيتعيّن وجوبهما[٢].

لكن يجاب عنه بأنّ الآية غير ظاهرة في أن ترك إحدى هذه الفرائض موجبٌ للخروج عن إطار ولاية المؤمنين، وإلا يلزم منه أن تكون تمام الأوصاف التي يذكرها الله للمؤمنين أوصافاً مقوّمةً للإيمان؛ ولا شاهد على أن الفرائض اللاحقة أخذت شرطاً في الولاية، بل جاءت في عرضها. والقول بأنّ ذكر الولاية هنا قبل الأمر والنهي إشارةٌ إلى أنّ لكل مؤمن ولاية على المؤمن الآخر؛ فيكون ذلك بمثابة العلّة التي تسمح للمؤمن أن يأمر أخاه وينهاه؛ فيكون الأمر والنهي من شؤون الولاية الثابتة للمؤمنين على بعضهم..[٣]، هذا القول غير واضح، لعدم وضوح صدقه على إطاعة الله ورسوله، حتى لو صدق على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. نعم، وضع الجمل الفعلية من «يأمرون بالمعروف» إلى «ويطيعون الله ورسوله» عقب الجملة الإسمية «بعضهم أولياء بعض» دون ذكر «واو» العطف بينهما، قد يشير إلى أن الجمل اللاحقة جاءت إما شرحاً أو ترتيباً على الجملة السابقة، فنحن نقول مثلاً:

---

(١) الحراني، تحف العقول: ٢٣٧.

(٢) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢١١؛ ومركز الرسالة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٨.

(٣) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ١٧٠.

«أنت مهذّب ومؤدب، تلقي السلام، وتجيب الدعوة، وتكرم الضيف»، وهو يعني أنّ الجمل الفعلية اللاحقة جاءت بمثابة توضيح أو تعليل أو بيان علاقة ترتّب بينها وبين الجملة الإسمية الأولى، فليس من البعيد أن تكون إطاعة الله والرسول مع إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي المقوّمات التي تحقق ولاية بعض المؤمنين على بعض. وعلى أية حال، فهذا بحث مرتبط بالفكر السياسي الإسلامي وقضايا الحقوق والمواطنة، لا نتوسّع فيه هذه الساعة.

د ـ وقد يستدلّ على وجوب الأمر والنهي في الآيات الذاكرة لجمل فعلية كالآية الثانية والثالثة والسادسة، بأن الجملة الفعلية ظاهرة في الوجوب، كما حقّق في علم أصول الفقه، بل هي أظهر من الأمر فيه[1].

ويجاب عنه بأنّ ظهور الجملة الفعلية في الوجوب مشروطٌ بكونها في مقام الطلب والأمر، وإلا فلا يقول أحد بظهورها في الوجوب مطلقاً؛ فإذا قلت: زيد يكرم الناس، فهذا ليس أمراً ولا وجوباً، وأوّل الكلام إثبات أن هذه الآيات في مقام الطلب؛ فليثبت ذلك ثم ليوضع البناء فوقه.

هـ ـ وكذلك تقريب الاستدلال بالآية الثانية هنا من خلال مفهوم الذيل الذي هو الرحمة الإلهية، فالمفهوم هو عدم شمول الرحمة لمن لا يأمر ولا ينهى و..[2]، وهذا أيضاً غير واضح؛ لعدم ظهور الجملة في أنه لن يرحم غيرهم أبداً، ولو سلّم فعدم رحمته ليس مساوقاً للعذاب دائماً، بناء على أنّ الثواب والعقاب بالاستحقاق.

و ـ وقد يستند **أيضاً لآيات وصايا لقمان** لابنه لاستفادة الوجوب بمقتضى الأمر الموجود فيها[3].

---

(١) فقه الصادق ١٣: ٢١١.

(٢) المصدر نفسه ١٣: ٢١٢.

(٣) محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢١٤.

وربما يناقش ذلك بأنّ استفادة الوجوب من هذه الآية غير واضحة، بغض النظر عن حجية الخطابات القرآنية التي من هذا النوع مما ورد في القصص القرآني؛ وذلك أن مجموعة المواعظ التي جاءت في وصية لقمان لابنه لا يلتزم الفقهاء بالإلزام فيها، قال تعالى: ﴿**وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ**﴾ (لقمان: ١٩) حيث لا يلتزم بوجوب غضّ الصوت في الفقه، وبذلك يصعب الاستدلال هنا.

وقد يجاب: ١ ـ إن الخطابات مفكّكة، فليلتزم بدلالة الآيات على الوجوب، أما هذا الذيل في غضّ الصوت فيكون المراد منه الاستحباب لوجود قرائن صارفة له عن الوجوب، والتفكيك بين جملة أوامر متتالية معقول، لاسيما على نظرية استفادة الوجوب من حكم العقل بعد صدور الطلب بلا ترخيص، كما هي نظرية الميرزا النائيني[1].

لكن يمكن الردّ على هذا الجواب؛ وذلك أن الوجوب ليس بحكم العقل بهذه الطريقة المطبّقة هنا، يشهد لذلك أنك إذا أطلقت مجموعةً كبيرة من الأوامر ثم جاءت القرائن المنفصلة التي تفيد إرادتك الاستحباب من تمام هذه الأوامر الكثيرة عدا واحدة؛ فإن العرف والعقلاء في مثل هذه الحالات لا يفهم الوجوب من ذلك الأمر المتبقي، بل يرى أن مناخ الاستحباب هذا معيق لاستظهار الوجوب؛ وعليه فلا تصحّ نظرية تفكيك الخطابات على إطلاقها استناداً إلى نظرية الميرزا النائيني.

٢ ـ حتى لو لم نقبل بتفكيك الخطابات بالطريقة الميرزائية، إلا أنه يمكن تعقّلها هنا؛ لأن المورد الذي هو غير إلزامي في سياق وصايا لقمان ليس سوى الغض من الصوت والقصد في المشي والباقي كلّه يمكن الالتزام بالوجوب فيه، لاسيما على بعض تفسيرات المشي في الأرض مرحاً و.. وخروج مورد واحد أو موردين في آخر

---

١ – فوائد الأصول ١: ١٣٦ ـ ١٣٧.

سلسلة أوامر ونواهٍ تبلغ حوالي السبعة إلزامات ليس بالذي يهدم استظهار العرف للوجوب منها.

٣ ـ أوّل الكلام عدم الالتزام بالوجوب في الآية المستشهد بها، فقد يلتزم بوجوب غض الصوت بحيث يكون المراد التكلّم بطريقة مؤدبة، وأيّ مانع من ذلك مع وجود آية قرآنية في هذا المجال؟ وهذا كلام يحتاج لمراجعة الأدلّة هناك. من هنا نلاحظ أن سياق خطابات لقمان كلّه سياق أحكام شرعية إلزامية، فيكون هذا السياق معززاً لفرضية استظهار الوجوب من الأمر والنهي الواردين فيها، بناءً على أن إيراد القرآن لمثل هذه الخطابات مفيدٌ للوجوب في حقنا اليوم، وليس لمطلق الرجحان.

وقوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياق التمييز بين ظاهرتي الإيمان والنفاق

إذا لاحظنا السياق العام الذي جاءت فيه الآية الثانية، لوجدنا أنها وقعت في سياق مقارنة بين المؤمنين والمنافقين، فقد ورد قبلها ببضع آيات قوله تعالى: ﴿**الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (التوبة: ٦٧)، وهذا يعني أن ممّا يميّز المؤمن عن المنافق هو الأمر والنهي والصلاة والزكاة، وقد رتبت الآيات السابقة بعد وصف المنافقين.. دخولهم جهنّم، فيما أعقبت الآية التي نحن فيها بذكر الجنة ونعيمها؛ فالأمر والنهي من علامات الإيمان مقابل النفاق، ومن مستوجبات الجنة والمنجيات من النار؛ لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار دخول حرف السين على الرحمة في ذيل الآية: ﴿**أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ**﴾، والذي يؤكّد الوعد ويحسم وجود هذه الرحمة في مورد المتصفين بهذه الصفات، كما يذكر المفسّرون،

فتشابه قوله تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدّاً﴾ (مريم: ٩٦)، وقوله: ﴿سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ (النساء: ١٥٢)[١]، وإن قيل بأنّ السين هنا تفيد استقبال الرحمة فقط[٢].

وربما يتصل بقضيّة الإيمان والنفاق، أنّنا قد نميل ـ بملاحظة السياق الذي جاءت فيه الآية الأولى هنا ـ إلى أن أبرز مصاديق الخير والمعروف هو وحدة المسلمين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَلَا تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٠٢ ـ ١٠٥)؛ فالآيات السابقة تدور حول الاعتصام والوحدة، ليأتي بعدها الأمر بقوله: ﴿وَلْتَكُن﴾، ليعقبه النهي بقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ﴾ مما يشي بأنّ من أبرز مصاديق الخير والمعروف هو وحدة المسلمين، ومن أبرز مصاديق المنكر هو التفرّق والتشرذم، لكن لا بنحو حصول دلالة ظهورية حاسمة من الآيات، بل بنحو الإشعار القويّ والحكاية غير المستبعدة.

ونستنتج من التقريبات المتقدّمة التي لم نلاحظ عليها نقداً أو نسجّل عليها اعتراضاً، أنّ الأمر والنهي من الفرائض والواجبات الشرعية الكبرى في الإسلام وأما ما سجّلنا نقداً عليه فغاية بعضه أن يكون مؤيداً لهذه النتيجة التي توصّلنا إليها.

---

(١) جوامع الجامع ٢: ٨٠؛ وتفسير النسفي ٢: ٩٨؛ والتفسير الكبير ١٦: ١٣١؛ وتفسير البيضاوي ٣: ١٥٧؛ وتفسير البحر المحيط ٥: ٧١؛ وتفسير أبي السعود ٤: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) تفسير البحر المحيط ٥: ٧١؛ وانظر: الآلوسي، روح المعاني ١٠: ١٣٥ ـ ١٣٦.

١.٢. خلوّ النص القرآني من أساسيات الشروط الفقهية السائدة للأمر والنهي ومراتبهما

إذا لاحظنا الآيات الكريمة نجدها:

أ ـ على صعيد الشروط الفقهية لهذه الفريضة، لا دلالة فيها على شرط علم العاصي بالمعصية، أو إصراره عليها، أو احتمال التأثير احتمالاً معتداً به، فلا نجد عيناً ولا أثراً لهذه الشروط في القرآن الكريم، وإنما الموجود هو أن تأمر الآخرين بفعل المعروف عندما لا يقومون به، أكانوا عالمين به أم لا، وهكذا الدعوة إلى الخير، فهي مفهوم لا يختصّ بحالة علم الطرف الآخر بالخير وتركه له، بل تشمل حالة تركه له عن جهل ما دام فعله له فيه الخير له وللإسلام والمسلمين والناس، فاستناداً لإطلاقات الآيات وعموماتها يجري نفي هذه الشروط على مستوى الفقه القرآني، وحينئذٍ فلابدّ لإثباتها من العودة إلى نصوص السنّة الشريفة.

وفي مقابل هذا الكلام، قد يقال بأنّ القرآن الكريم شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجود احتمال التأثير احتمالاً كبيراً؛ وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى**﴾ (الأعلى: ٩)، وقال تعالى: ﴿... **فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ**﴾ (ق: ٤٥)، وكذلك قال سبحانه: ﴿**وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الذاريات: ٥٥)، وقال تعالى: ﴿**طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى**﴾ (طه: ١ ـ ٣)؛ فإنّ هذه الآيات كأنها تجعل التذكير لمن يُرجى منه التأثر والاستجابة ـ وبنسبة احتمالية عالية ـ لا مطلقاً، حيث وصفت المذكَّر بأنّه من المؤمنين وممّن يخشى ويخاف الوعيد الإلهي و.. فكيف نوفّق بين هذه الآيات وبين الاستنتاج السابق، والذي توصّلنا من خلاله إلى تضاؤل قوّة الاحتمال المأخوذ في شرط التأثير؟

والذي يبدو أنّ ظاهر الآية الأولى وروح سائر الآيات وإن أوحى بهذا الشرط، إلا أنّ المدلول الجدّي لها هو الذمّ[1]؛ فهي تقول: فذكّر هؤلاء القوم، هذا إذا نفع

(١) انظر: الزمخشري، الكشاف ٤: ٢٤٤.

تذكيرهم، فهو لا يريد هنا اشتراط الوجوب بالنفع، بل الوجوب مطلق، والعبارة الثانية جاءت للتوبيخ أو الذم أو التعريض بهم، كما يقول الآيس من شيء أو من شفاء مريض: فلنقم بهذا العمل الفلاني في حقه، هذا إذا نفع، فليس في الآية ظهوراً في الشرط القانوني. وهذا ما ينسجم مع سائر آيات القرآن الكريم؛ ولهذا أعقبت الآية بأنّ الذي سوف يستفيد هو من يخشى دون الأشقى، وهذا معناه أنّ عليك التذكير مطلقاً، أما أين تظهر ثمراته؟ ففي الذين توجد الخشية في قلوبهم، أي هناك طينة وقابلية للصلاح في قرارة نفوسهم، وهذا هو معنى التذكير بالقرآن لمن يخاف الوعيد، أي لذاك الذي توجد في نفسه قابلية وروح الخوف من الوعيد، وإلا فإذا اختصّ التذكير بالقرآن بالمؤمنين سلفاً فما معنى الدعوة الإسلامية في صدر الإسلام؟! والقرآن قال عنهم ـ مع أنّ الدعوة قائمة ـ: ﴿**بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ * وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ**﴾ (الصافات: ١٢ ـ ١٣)، وبهذا يجمع القرآن بين محض احتمال التأثير وبين بُعد الاحتمال شديداً؛ فمع أنه يستبعد ذلك في آيات، غير أنّه يأمر بالتذكير واضعاً صرف الاحتمال في آيات أُخَر فيقول: ﴿**وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (البقرة: ٢٢١)، ويقول: ﴿**وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (إبراهيم: ٢٥)، ويقول: ﴿**لِتُنذِرَ قَوْماً مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (القصص: ٥١)، وقال تعالى: ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (الدخان: ٥٨)، وغيرها من الآيات العديدة.

يشار أخيراً إلى أنّ هناك دلالات هامّة في قصّة أصحاب السبت، من حيث رفع شرط احتمال التأثير ببعض مدياته، وسيأتي التعرّض لها ـ بعون الله تعالى ـ قريباً.

هذا كلّه على خطّ شرط احتمال التأثير، ويستفاد منه أنّ المطلوب أصل وجود هذا الاحتمال ولو كان ضعيفاً، أمّا على صعيد شرط الأمن من الضرر، فقد يستفاد من الآية الرابعة هنا، وهي آية وصية لقمان لابنه.. ارتباط الأمر والنهي بالصبر؛ لذكره عقبهما مباشرةً، مما يوحي بأن هذه الوظيفة تحتاج إلى صبر طويل وإلى حلم

عظيم، كما ذكره بعضهم[١]، ويعزز ربط الصبر في الآية بالأمر والنهي، ما جاء في الرواية عن الإمام علي بن أبي طالب‌ عليه السلام بأنّ المراد الصبر على ما أصابك من المشقة والأذى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]؛ وإذا صحّ هذا الربط فقد يعتمد شاهداً على رفع شرط الأمن من الضرر ـ حتى لو بلغ الشهادة ـ في الأمر والنهي[٣]؛ وهو شرط ذكره بعض الفقهاء، وقد ذكر الطوسي أنها تفيد رفع شرط مطلق عدم الأذى فتثبته ولو مع بعض الأذى[٤].

إلا أنّ الصحيح أنّه لا دليل على ارتباط الأمر والنهي بالصبر في الآية، تماماً كما لا دليل على ارتباط إقامة الصلاة بالأمر والنهي؛ فإنها مجموعة أوامر ذكرت متتاليةً، لا دليل على الربط بينها بهذه الطريقة؛ وإنما هو قول جماعة من المفسّرين القدامى والمتأخرين. وأما الرواية عن الإمام علي في ذلك، فهي بلا سند، ومصدرها كتاب مجمع البيان، فلا يمكن الاعتماد عليها في هذا المجال؛ وبناءً عليه؛ يصعب إسقاط شرط الأمن من الضرر في باب الأمر بالمعروف مطلقاً أو جزئياً ـ على تقدير وجودها ـ بذيل الآية هنا؛ لعدم ثبوت الربط المدّعى.

نعم، إثبات هذا الشرط بنصّ قرآني خاصّ غير واضح، بل القصص القرآني يقدّم لنا تجربة الدعوة إلى الله تعالى مملوءةً ـ في حياة الأنبياء ـ بالأذى والضرر

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٧٣؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٢١؛ والطبري، جامع البيان ٢١: ٨٨ ـ ٨٩؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٢: ٦٠٨، و٣: ٤٥٨؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٢٤؛ وتفسير السلمي ٢: ١٣١؛ وتفسير البغوي ٣: ٤٩٢؛ والتفسير الكبير ٢٥: ١٤٩؛ وتفسير القرطبي ٤: ٤٨، و١٤: ٦٨؛ وتفسير ابن كثير ٣: ٤٥٥؛ وتنوير المقباس: ٣٤٥؛ وتفسير الجلالين: ٥٤٢؛ والدر المنثور ٥: ١٦٦؛ والبداية والنهاية ٢: ١٤٩.
(٢) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٨: ٨٧؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٣٦٠.
(٣) انظر: حاشية رد المحتار ١: ٣٧٨؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٤٥٨.
(٤) التبيان ٨: ٢٧٩.

والحرج ونحو ذلك، بل قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللهَ وَكَفَى بِاللهِ حَسِيباً﴾ (الأحزاب: ٣٩)، فهذه الآية تعطي درساً في أنّ الداعية إلى الله تعالى إذا واجه الخشية فلا يقف عندها إلا خشية الله، فتدلّ على الإصرار ولو في حالات الخوف والخشية، والتضحية العقلانية في سبيل نشر قيم الدين الرفيعة، لا أن يتخلى مباشرةً عن الدين وقيمه ونشرها وتبليغها للناس بمجرد عروض أدنى مظاهر الضرر ولو المادي عليه، فلا يبعد أنّ القرآن في قضايا الدعوة الكبرى في الأمّة ـ على الأقلّ ـ لا يأخذ بعين الاعتبار مفهوم الضرر، لاسيما البسيط منه، ولا تشمل قاعدة لا ضرر مثل هذا المورد حينئذٍ، وتخريج ذلك ميسورٌ وفق تفسير القاعدة لا نخوض فيه هذه الساعة.

من خلال هذا كلّه، نلاحظ ـ أيضاً ـ أنه لا تمييز في القرآن الكريم بين مفهومي: إرشاد الجاهل، وأمر العاصي ونهيه، بل كلاهما مستبطن في الآيات عينها، لاسيما الآية الأولى هنا، بشرط صدق عنوان الخير والمعروف والمنكر في الحالة التي يراد الدعوة والأمر والنهي فيها، فالتمييز الفقهي السائد بين عنواني: إرشاد الجاهل وتعليمه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يوجد له أساس قرآني، فيفترض الرجوع إلى نصّ السنّة الشريفة لالتماس أساسٍ مبرّرٍ له، وإلا فالذي يبدو من القرآن الكريم أنّ هناك فريضة واحدة تستوعب الفريضتين معاً.

ب ـ على صعيد المراتب الفقهية لهذه الفريضة، لا يظهر من آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي إشارة للإنكار بالقلب، بمعنى عدم الرضا أو الانزعاج القلبي وما شابه ذلك مما ذكره الفقهاء، فهذا ما يستلّ من نصوص أخرى بصرف النظر عن افتراضه جزءاً من مراتب الأمر والنهي، وذلك أنّ مرتبة القلب إذا أريد بها مجرّد عدم الرضا الباطني بالمعصية دون إبراز ذلك بأيّ مبرزٍ من المبرزات، فهذا لا يصدق عليه ـ لا عرفاً ولا لغةً ـ أنّه أمرٌ للغير أو فعلٌ صادر تجاه الآخرين حتى

يكون مشمولاً لعناوين مثل الأمر والنهي والدعوة وما شابه ذلك، بل هو فعل جوانحي داخلي مثل إخلاص النية في الصلاة، فإذا وجب ـ بكتابٍ أو سنّة ـ كان فريضةً شرعيةً أخرى غير فريضة الأمر والنهي، وأمّا إذا أريد من القلب، المُظْهِر غير اللساني وغير استعمال اليد والعنف والقوّة، فهنا يمكن أن يكون مشمولاً، مادام يصدق عليه ـ عرفاً وعقلائيّاً ـ عنوان الأمر للغير، كالعبوس بوجهه بما يشير إلى استنكار الفعل والردع عنه، فقد يكون الردع بالإشارة وربما كان بالعبارة، وسوف يأتي ـ بعون الله تعالى ـ مزيد تحليل لمفهوم مرتبة القلب الواردة في الروايات.

وكذلك الحال في تمييز مرتبتي اللسان واليد، فإنّ الآيات المذكورة لم تشر إلى هذا الموضوع، وإنّما كانت في سياق تحديد المبدأ وتأسيس الفريضة أكثر من كونها في سياق بيان آليات التعامل الميداني مع تطبيقات هذه الفريضة، لاسيما من جهة ترتيب المراتب، نعم قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥). يوجّه النبي لكي تكون الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وهذا وإن لم ينف وجود أسلوب آخر، إلا أنّه يبدي هذا الأسلوب بشكل أبرز، هذا إلا إذا فسّرت الآية بالرفق في الكلام، ولم يكن وصف «الحسنة» اللاحق للموعظة راجعاً إلى المضمون، وتعبير الحكمة شاملاً لغير الكلام أيضاً.

٣ . ١ . فريضة الأمر والنهي بين الوظيفة المجتمعية العامّة والمسؤولية الفئويّة الخاصّة

نسبت هذه الآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ثلاثة أصناف ـ بعد

استبعاد ابن لقمان والنبي محمد في الآيتين الرابعة والخامسة ـ وهذه الأصناف هي:

١ ـ جماعة من أمة الإسلام، كما ذكرت الآية الأولى.

٢ ـ مطلق المؤمنين والمؤمنات دون تخصيص بجماعة، كما في الآية الثانية والسادسة.

٣ ـ الجماعة التي تكون لها المكنة والتمكّن في الأرض، كما في الآية الثالثة.

ومن الواضح أنه لا تنافي بين الآيتين الثانية والثالثة، لا أقلّ من جهة أنه لا مفهوم للشرط في الآية الثالثة؛ إذ لا يفهم العرف منها أن هؤلاء إن لم يمكَّنوا في الأرض فلا يؤتون الزكاة، وإنما أتي بهذا الفرض على أساس وضوح القدرة وتحمّل المسؤولية في فرض التمكّن.

وبناءً عليه؛ فالآية الثانية تضع الفريضة صفةً لمطلق المؤمن والمؤمنة، فيما الثالثة تتحدّث عن أحد فروض زيادة تحمّل المسؤولية والقدرة على تحقيق الفرائض الإلهية، لاسيما من ناحية السياق الذي جاءت فيه هذه الآية، وذلك أنه قد سبقها قوله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ (الحج: ٣٩ ـ ٤٠)؛ فهذا السياق يعطي إيحاءً بأنّ الوضع كان وضع المؤمنين غير المتمكّنين في الأرض، وأن الجهاد هو الذي يعطيهم المكنة والتمكّن، فبالدفاع تحمى المظاهر الدينية ودور العبادة، لهذا أعقبت الآية بأنّه بعد الدفاع وحصول حال التمكّن في الأرض يقيم المؤمنون الصلاة ويؤتون الزكاة ويأمرون بالمعروف و.. فالآية بصدد ذكر فرض التمكّن بوصفه أحد أبرز أشكال شرط الموضوع لإقامة الفرائض، وليست بصدد الحصر النافي للوجوب في مورد آخر.

من هنا، لا يظهر وجه واضح لدعوى الشيخ المنتظري أنّ الأمر والنهي متوقّفان على السلطة والتمكّن في الأرض، وأنه ليس المقصود بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في الآية مجرّد الفعل الشخصي وإنما إشاعة هذه الفرائض[١]، كما لا مبرّر لكلام مايكل كوك في أنّ آية التمكين هذه توحي بأنّ المتولّي لهذه الفريضة هم متولّو الجهاد وليس جميع المؤمنين[٢]. ووجه مناقشة كلام الشيخ وكوك أنّ الآية ليست ظاهرةً في التوقف، وإنما تفرض صورةً وتبيّن أن المؤمنين عندما يتمكّنون في الأرض يفعلون كذا وكذا، فحتى لو فهم التمكّن بمعنى السلطة فهذا لا يعني الحصر والتوقف، وإنما يعني أنّ من وظائف السلطة هي الأمر والنهي وإشاعة الفرائض، لا توقف مطلق الأمر والنهي على السلطة، ولا انحصار هذه الفريضة بولاية المجموعة المجاهدة، فاستنتاج المنتظري ومايكل كوك غير واضح وسيأتي مزيد تعليق.

إذن، لا تنافي بين الآيتين: الثانية والثالثة، إنما الكلام في منافاتهما ـ لاسيما الثانية والسادسة ـ للآية الأولى؛ وذلك أن الأولى تخاطب المؤمنين بأن يكون منهم جماعة لهذه الفريضة، ممّا يعني أنّ فريضة الأمر والنهي لا يخاطَب بها المسلمون وإنّما جماعة خاصّة تتكوّن داخلهم، تماماً مثل الاجتهاد الذي هو وظيفة لبعضهم، فيما تُنسب هذه الفريضة لكلّ المؤمنين والمؤمنات في الآية الثانية والسادسة، الأمر الذي يعني أنّ القاعدة المسلمة كلّها مطالبة بهذه الفريضة، لا هيئة خاصةّ أو فئة خاصّة فقط، وربما يكون ثبوت وجوبين: أحدهما على الكل، وثانيهما على البعض، محذوراً؛ من حيث استلزام ذلك اجتماع المثلين، أو اللغوية.

وحلّ الموقف، يمكن ذكر تخريجات:

التخريج الأول: يمكن الجمع بأنه إذا قامت أمة في المسلمين تتولى هذه الفريضة،

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٥٣.

صحّ ـ ولو مجازاً ـ القول بأنّ المسلمين يأمرون وينهون، تماماً كما نقول: الغربيون متقدّمون علينا تكنولوجياً، أو يحترمون العلم... فهذا الكلام يصدق عندما يوجد بعض الغربيين يحترم العلم ويتقدّم علينا تكنولوجياً، فنُسب الوصف للجماعة لقيام بعضهم بما يحقّق هذا الوصف.

وهذا التخريج جيد في حدّ نفسه وعرفيّ ومقبول، إلا إذا قيل بأن سائر الأوصاف التي ذكرتها الآية الثانية، من نوع طاعة الله ورسوله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وكذلك كون بعضهم أولياء بعض.. مما لا يتحمل هذا النوع من الافتراض، بل هو ظاهر في الشمول لكلّ فرد من المسلمين، ما لم نقل: إنه لا ضير في الاختلاف بهذا القدر بين الفرائض التي عدّدتها الآيات.

يضاف إلى ذلك أنّه لو تمّ هذا التخريج لكان معناه سقوط التكليف عن المسلمين بعد تشكّل المجموعة الآمرة الناهية وقيامها بوظائفها؛ لصدق عنوان الأمّة الآمرة عليهم، مع أنّ هذا لا ينسجم مع نظرية الوجوب الكفائي دائماً وهي النظرية الراجحة عند المتأخرين من العلماء.

التخريج الثاني: أن نعتبر الآية الأولى بصدد بيان أنّ وجوب الأمر والنهي كفائي وليس عينياً، وحيث إن الكفائية وإن اختصّت بالبعض الذي يشكل مقدار الكفاية، إلا أنه حيث لا تعيّن لهذا البعض، بل هو متحوّل سيال ينتقل من فردٍ إلى آخر تبعاً للظروف.. صحّ إطلاق الوصف على الجماعة كلّها.

ولكنّ هذا التخريج غير واضح بهذا المقدار؛ لأن كون الحكم كفائياً لا يعني افتراض تخصيص الخطاب بأمة من المسلمين؛ فالجهاد واجب كفائي، لكن مع ذلك لم نجد مثل هذه الخطابات فيه، وإنما وجدنا خطاب القدرة والعجز والصحة والمرض وما شابه ذلك؛ فظهور خطاب «البعضية» هنا ـ في الأمر والنهي ـ كأنه يختزن شيئاً إضافياً، هذا مضافاً إلى أن ظاهر الآية أن هناك مجموعة بعينها، فعندما

يقال: شكّلوا جماعة منكم تتولى الأمر الفلاني، فإنّ ظاهر هذا الكلام أن هذه الجماعة متعيّنة ولو بعد التشكيل، لا ترديد ولا تبادل فيها، على خلاف الحال في الأمر والنهي الكفائيين القائمين على الترديد والتبادل.

التخريج الثالث: أن نفترض ـ كما ذكر المراغي وعبده وغيرهما ـ أن الآية الأولى خطابٌ موجّه للمؤمنين كافة، بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة، وذلك بأن يكون لكلّ فرد منهم إرادة وعمل في إيجادها ومراقبتها ونقدها وتصويب حركتها[١]؛ وبهذه الطريقة تساهم الأمة كلّها في الأمر والنهي، ومعه يتم التوفيق بين هذه الآية وسائر آيات الأمر والنهي الظاهرة في نسبتهما لمجموع الأمة.

وهذا التخريج جيّد، **إلا إذا قيل** بأنّه لا دلالة في الآية الأولى هنا على أمر الأمّة أو مساهمتها في تكوين الجماعة الآمرة الناهية؛ فالآية لم تقل: واجعلوا من بينكم أمةً تأمر وتنهى.. وإنما حكت عن الواقع لا الفعل الذي يحقّق الواقع، فقالت: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ**..﴾ والفرق واضحٌ بين الخطابين؛ فلو تحقّق أن وجدت المجموعة الآمرة الناهية دون مساهمةٍ من الأمة تحقّق المطلوب، بل حتى لو عارضت الأمة ذلك، **وإن كان يمكن النقد على هذا القول** بأنّه غير عرفي؛ لأنّ صيغة: ولتكن منكم، قد تكون ـ على حدّ تعبير ابن عاشور[٢] ـ أصرح في الطلب من صيغة : افعلوا.

كما أنّ النتيجة التي يتوصّل إليها هذا التخريج غير قادرة على حلّ المشكل الفقهي السائد في المواقف الفقهية بين العلماء؛ لأنّ معنى هذا الحلّ أنّ الأمّة إذا ساهمت في تكوين الجماعة الآمرة والناهية سقط التكليف الملقى على عاتقها، وتحقّقت نسبة الأمر والنهي إليها، فبعد تكوين هذه الجماعة لا يجب على أحد من أفراد الأمّة ـ غير أفراد هذه الجماعة ـ أن يأمر وينهى حتى لو تحققت معه وأمامه

---

(١) تفسير المراغي ٢: ٢٢؛ وتفسير المنار ٤: ٣٦؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٢٧.

(٢) راجع: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٣: ١٧٩.

شروط وجوب الأمر والنهي، وهذا ما لا ينسجم مع النتيجة الفقهية السائدة في الفقه الإسلامي والقائمة على نظرية الوجوب الكفائي، وهي النظرية التي يؤمن بها حتى أنصار هذا التخريج؛ فكيف جمعوا بين النتيجة الفقهية والتفسيرية؟!

التخريج الرابع: أن نفترض أن المشكلة الرئيسة التي سبّبت هذا الارتباك ترجع إلى تحديد معنى «من» الواردة في الآية الأولى، فهل هي للتبعيض أم لتخصيص المخاطبين من بين سائر الأجناس؟

أ ـ إذا كانت «من» للتبعيض، فيكون المعنى أنه ليكن بعضكم مكلّفاً بفريضة الأمر والنهي؛ وحيث إننا استبعدنا هنا ـ كما تقدم ـ البعضية غير المتعيّنة، أي دلالة الكفائية من الآية، يتعيّن البعضية المعيّنة، أي مجموعة خاصّة من الأمة، ننظر لاحقاً في من تكون هذه المجموعة. وهنا يأتي سؤال التناغم بين هذه الآية وسائر آيات هذه الفريضة في القرآن من حيث عدم وجود هذا اللحن فيها.

ب ـ وأما إذا كانت «من» للتبيين أو لتخصيص الجنس، فتكون مثل قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ**﴾ (الحج: ٣٠)؛ فإنه لا يراد هنا تنويع الأوثان إلى ما هو رجس وما ليس برجس، فكلّ الأوثان رجس ـ كما قيل ـ وإنما يراد بيان أن الرجس المأمورين باجتنابه هنا من جنس الأوثان[١].

وتطبيق ذلك على الآية هنا أن يكون المعنى: ولتكن من المسلمين أمة تدعو للخير، أي كونوا أمةً تدعو للخير، كما نقول لهم: أيها المسلمون! فلتكن منكم أمة مجاهدة تواجه العدوان؛ وبناءً على هذا الافتراض لا يوجد أيّ تنافٍ بين هذه الآية وآيات الأمر والنهي الأخرى الواردة في الكتاب العزيز.

وربما يكون هذا التخريج من التخريجات الجيّدة من حيث جذرية الحلّ الذي فيه، وتدعمه سائر الآيات وبعض الروايات التي يفهم منها أن الآية شاملة لجميع

---

(١) انظر: الطبرسي، جوامع الجامع ١: ٣١٥؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٥٨.

المسلمين، مثل خبر أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال في قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ قال: «... لأنه من لم يكن يدعو إلى الخيرات ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من المسلمين، فليس من الأمة التي وصفها [الله]؛ لأنكم تزعمون أن جميع المسلمين من أمة محمد، وقد بدت هذه الآية وقد وصفت أمة محمد بالدعاء إلى الخير... »[١]. كما يدعم هذا التفسير بما نسبه الشيخ الطوسي وغيرُه إلى الزجاج من أن المراد من «من» هنا هو تخصيص المخاطبين من بين سائر الأجناس، ورتب عليه الطوسي أن الأمر والنهي فرض عين لا كفاية[٢].

والملفت أن بعض من رجّح أن تكون «من» للتبعيض، اعتمد على مفروغية الكفائية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣]. هذا وقد تبنى تفسير تخصيص الجنس بعض المفسرين أيضاً[٤].

وعلى أية حال، فهذا التفسير جيد، وما ذكروه لدعم «من» التبعيضيّة ليس موفقاً؛ وذلك أنّ إسقاط الأبحاث الفقهية على الآية الكريمة غير صحيح، مثل القول: إنه لا يمكن أن تكون الأمة كلّها ملزمة بفريضة الأمر والنهي، لعدم تحقق الشروط عند الجميع؛ لهذا تعيّن حمل «من» على التبعيضية... بل المفروض جعل الآية هي الحاكمة والتعامل مع التفاصيل من منظار دلالة الآية، وسوف يأتي ـ بعون الله تعالى ـ ما يفيد في حلّ هذا الذي اعتبروه سبباً في دعوى الكفائية.

وكذلك لا معنى لترجيح التبعيضية بشهادة قوله تعالى: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ

---

(١) تفسير العياشي ١: ١٩٥؛ والخبر ضعيف بالإرسال وبجهالة الزبيري.

(٢) التبيان ٢: ٥٤١؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٥٦.

(٣) انظر: الكشاف ١: ٤٥٢؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥٨؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٥٦.

(٤) تفسير البغوي ١: ٣٣٨.

يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٩)، حيث جعلت هذه الآية بعض قوم موسى يهدي بالحق لا جميعهم، ما يفهم منه أن الهداية فريضة أمةٍ من الأمة الكبرى، لا فريضة الأمة جميعها.

وسبب رفضنا هذا الشاهد القرآني أن الآية لا تشرّع على قوم موسى فريضة الهداية ثم تحصرها بأمةٍ منهم، وإنما تخبر عنهم ـ بعد سياقٍ سابق ولاحق عن انحرافاتهم ومشكلاتهم ـ بأن بعضهم كان مصيباً في عمله داعياً إلى الله و.. فتكون قد ذكرت ـ في سياق بيان أحداث بني إسرائيل ـ أنّ بعضهم كانوا جيّدين، وأنه صدرت منهم مثل هذه الأمور الحسنة؛ فهي تحكي عن واقع تاريخي؛ فلا يصحّ جعلها شاهداً على إرادة البعضية في الأمر والنهي في شريعة الإسلام، كما بات واضحاً.

وقد يستشهد لعملية الربط بين هاتين الآيتين بالخبر الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث يستدل فيه الإمام على انحصار وجوب الأمر والنهي بجماعة وسقوطه عن الأمة كلّها فيقول: «... والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل، قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ فهذا خاص غير عام، كما قال الله عز وجل: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ ولم يقل: على أمة موسى، ولا على كلّ قومه، وهم يومئذٍ أمم مختلفة، والأمة واحدة فصاعداً... »[١]، فهذه الرواية واضحة في الاستشهاد، وهي تامة سنداً على المعروف، وإن كانت لدينا بعض التحفظات على سندها.

لكننا نتحفظ على هذا التقريب الوارد في الرواية من حيث ربط الآيتين ببعضهما؛ ونجد أن الآية الواردة في قوم موسى أجنبية تماماً على موضوع الربط هذا، إلا بدرجة خفيفة جداً، وسوف يأتي التعرّض لهذه الرواية في محلّه بعون الله، لنبقي

(١) الكافي ٥: ٥٩ ـ ٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٦ ـ ١٢٧.

بحثنا هنا قرآنياً.

وفي هذا الإطار، يمكن التحفظ على كلام العلامة الطباطبائي في هذا المضمار؛ إذ اعتبر أنه لا ثمرة من وراء البحث في تبعيضية «من» وبيانيتها؛ وذلك بالاعتماد على تحليل طبيعة التكليف الوارد في مورد الأمر والنهي؛ وذلك أنهما لو وجبا لكانا بحسب طبعهما كفائيين، لفرض لغوية الأمر والنهي بعد تحقّق الغرض، وعليه فإذا كانت الأمة كلّها داعية للخير صدق أن فيهم من يقوم بهذه الوظائف، وإذا كان الخطاب في الآية للبعض تمّ المطلوب، وإذا كان للكل كان باعتبار البعض، فالمسؤول عن الأمر والنهي هو الكل والمثاب هو البعض، فلا ثمرة من هذا التمييز هنا[١].

إلا أن هذا الكلام غير واضح؛ وذلك:

أولاً: إنّ جعل الخطاب للكل باعتبار البعض تقدّم الحديث عنه في التخريج الأول.

ثانياً: إن العلامة هنا ما زال مسكوناً بالبحث الفقهي، وليس كلامنا في دلالة الآية على الكفائية والعينية، بل عن دلالتها على البعضية المعينة بحيث يسقط عن الآخرين حتى لو أمكنهم الأمر والنهي في موردٍ هنا أو هناك، فهذا هو معضل الخطاب في هذه الآية، لا تعيين الكفائية أو العينية فقط؛ فالعلامة حيث لم ير في البحث الفقهي سوى بحث العينية والكفائية وضع الآية في إطار هذا الثنائي، فيما الكلام ليس هنا فحسب، وإنما في أن تشكيل هيئات خاصّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يلقي المسؤولية عن كاهل الأمة، وهذا هو المهمّ من النظر في الآية الكريمة.

والمعضلة نفسها تلاحظ عند الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، فإنه بعد أن طرح

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٣٧٣.

الإشكالية هنا بطريقة سليمة، وهي أن الخطاب لجماعة تنتخبها الأمة أم للأمة كلّها؟ عاد وربط الموضوع تحت كلمة «وبعبارة أخرى» بالكفائية والعينية[١]. كما أن السيد مصطفى الخميني استظهر البعضية المعيّنة، لكنه عاد وربط تعيّنها بالدولة الإسلامية[٢]، وهو أمر غير ظاهر من الآيات، وقد ناقشنا سابقاً كلام الشيخ المنتظري.

هذا كلّه يعني أنّ فرضيّة التبعيضيّة في «من» لا ملزم بها؛ لهذا نحملها على الجنسية، ويرتفع الإشكال ويتمّ التخريج الذي نحن فيه، لكنّ المشكلة الوحيدة في حمل «من» على تخصيص الجنس دون التبعيض، هي عدم وجود شاهد على ذلك يعيّن هذا الحمل على حساب التبعيض الذي هو أكثر انسباقاً إلى الذهن العرفي، بشهادة ذهاب الأغلبية الساحقة من الذين تعرّضوا لهذه الآية من المفسّرين لفرضية التبعيض، يضاف إلى ذلك أنه ربما كان الأنسب في التعبير ـ على تقدير تخصيص الجنس ـ أن يقول: ولتكن منكم أمة تدعو إلى الخير، بدل «يدعون»، وإن كان الثاني صحيحاً أيضاً من الناحية الغوية، إضافةً إلى ذلك شياع استخدام «من» التبعيضية نسبةً إلى «من» الأخرى، وهذا ما يوجب انسباق التبعيض من الآية الكريمة، حيث لا قرينة بالخصوص على غيرها. **والحاصل أنّ هذا التخريج لا يحلّ المشكلة، ولا أقلّ من أنّه يبقي الآية مجملةً.**

التخريج الخامس: ما ذكره الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره من أن النظر في مجموعة الآيات هنا يطرح مرحلتين للأمر والنهي هما:

١ ـ المرحلة الفردية: وهي التي تكون محدّدة داخل إطار إمكانات الفرد

---

(١) الشيرازي، الأمثل ٢: ٦٢٩؛ وقريب منه محمد مهدي شمس الدين، التاريخ وحركة التقدم البشري ونظرة الإسلام: ١١٤.

(٢) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٧: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

المحدودة.

٢ ـ المرحلة الجماعية: وهي التي تقع على عاتق الأمة بما هي أمة، ويكون وجوبه هنا كفائياً[١].

وكأنّ الشيخ الشيرازي يريد أن يفهم من سائر الخطابات القرآنية أنها خطابات للأمة، أما الآية الأولى هنا فهي خطاب أفراد أو بالعكس، حيث لم يظهر بجلاء مقصوده وربطه هذا التنويع المراحلي بنوعي الخطاب في الآيات الكريمة.

وفي كتابه «نفحات القرآن»، ذكر الشيرازي أنّ آية: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ**﴾ تتحدّث عن مرحلة القلب واللسان، فيما آية: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ**﴾ تتحدّث عن مرحلة إعمال القوّة والسلطة واليد[٢]؛ وربما لهذا جعل الأولى فردية والثانية جماعية بحاجة إلى الجماعة والدولة.

والجواب: إنه لم يبرز أيّ شاهد على هذا التفسير ـ بعيداً عن بعض الغموض في بيانه ـ فكيف تميّز الخطاب الفردي عن غيره في مجموعة الآيات؟ وهل الآية التي نحن فيها خطاب فردي؟ وكيف عرف أنّ تلك الآية خاصّة بمرتبتي القلب واللسان فيما الثانية خاصّة بمرتبة اليد؟ ولماذا لا تشملان معاً كل المراتب؟ لإمكانية استعمال اليد أحياناً للفرد وعدم إمكانية ذلك للجماعة، كما لو كانت أقليّةً مقموعة في بلدٍ ما.

التخريج السادس: ما نجد بعض معالمه عند الثعالبي، من أنّ الآية الأولى هنا ناظرة إلى وظيفة الأمر والنهي العالمية، أي قيام المسلمين بالوظيفة في حقّ عموم غير المسلمين، فيما سائر الآيات ناظرة إلى قيام المسلمين بالوظيفة ـ عامتهم وجماعة منهم ـ داخل المجتمع الإسلامي[٣].

---

(١) الشيرازي، الأمثل ٢: ٦٣٠.

(٢) الشيرازي، نفحات القرآن ١٠: ٢٠٧.

(٣) انظر: تفسير الثعالبي ٢: ٨٨.

ولكن هذا التمييز غير واضح ولا شاهد عليه، بل عكسه أقرب منه ولو بقرينة: ﴿..أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ..﴾ الواردة في الآية السادسة؛ حيث تجعل خيريّة الأمّة المنطلقة من وصف الآمرية والناهوية مرتبطةً بكونها للناس، بما يشي بالبعد الخارجي دون الداخلي.

التخريج السابع: ما قد يفهم من كلمات العلامة محمد حسين فضل الله[1]، وحاصله ـ بعبارتنا ـ أنّ الآيتين تبيّنان الحكم من حيث المبدأ ومساحة التكليف من ناحية المكلّفين في الحدّ الأدنى والأعلى؛ فالأولى تدلّ على وجوب وجود مجموعة في الأمة تعنى بهذه الفريضة، وهذا هو الحدّ الأدنى الذي يطالب به المسلمون، فيما الآية الثانية تفرض وجوب ذلك على الأمّة كلها، وهذا هو الحدّ الأعلى عندما تقتضي الحاجة أن يتحوّل التكليف من الكفائية إلى العينية على كلّ فرد، فالآيتان تحدّدان الحكم من ناحية الحدّ الأدنى والأعلى، ولا تناقض بينهما ولا تنافر.

وهذا التخريج جيّد في حدّ نفسه، لكنّه يحتاج إلى شاهد، لأنّ فيه تقييداً لمثل آية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ..﴾ بحالة الحاجة الشديدة التي تستدعي مساهمة كلّ مسلم، علماً أنّ عنوان الأمّة ليس عنواناً يقتضي العينية بالضرورة أو يلازمه، بل يمكن أن ينسجم ـ أيضاً ـ مع الكفائية عندما تطال عدداً كبيراً جداً من الأمّة، ولو لم يبلغ الأمر حدّ العينية، لصدق وصف الجماعة بملاحظة الحالة الغالبة كما سوف يأتي بعون الله تعالى؛ فهذا الحلّ يفترض بعض التقديرات غير المتوفرة في النصوص.

التخريج الثامن: أن نفترض عدم وجود أيّ تنافر بين الخطابات القرآنية، وذلك أن الآيات العامة تفرض على كل فرد مسلم ـ كونه أحد أفراد الأمة المسلمة ـ أن يساهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بأيّ طريقةٍ كانت مساهمته، وبهذه الطريقة، وعندما يطبّق كل فرد مسلم ـ بحسب الظروف التي تحيط به وتَحَقُّقِ

---

(١) راجع: محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن ٦: ٢٠١ ـ ٢٠٢، ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

شروط الوجوب في حقّه ـ فريضةَ الأمر والنهي، يصدق على هذه الأمة أنها خير أمة تأمر وتنهى، ويصدق على المؤمنين والمؤمنات أنهم كما يصلّون ويزكّون كذلك هم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

أما الآية الأولى هنا فهي خطاب آخر يطالب بوجود مجموعة محدّدة وظيفتها الأمر والنهي، بمعنى أنها تتابع هذا الموضوع، كما هو نظام الحسبة في التراث الإسلامي، وهذا التمييز عقلاني ليس فيه محذور اللغوية، فتارةً يساهم كل فرد في نقد الحاكم ونصيحته، وأخرى تشكّل مجموعة تكون وظيفتها هذه المهمة، مثل أعضاء المجلس النيابي، فهذا التمييز متصوّر ومعقول. وبهذا تكون فريضة الأمر والنهي عامة وخاصة في آن واحد، كما تتمّ المحافظة على ظهور البعضية المتعيّنة في الآية الأولى هنا، وفي الوقت عينه على نسبة الأمر والنهي إلى الأمة بمجموعها.

وإذا لم يفهم الوجوب من سائر آيات الأمر والنهي غير الآية الأولى هنا كونها لم تشتمل على صيغة الأمر ولا مادته، فهذا يعني أن وجوب الأمر والنهي ليس عاماً بالمعنى الفقهي السائد، ما لم نقل بأنّ ذكر الأمر والنهي في العديد من الآيات الأخرى مقروناً بذكر سائر الواجبات الكبرى في الإسلام يدلّل على كونه فريضة مثلها.

وأعتقد أن أنسب تفسير للآيات وأقلّه تكلّفاً هو هذا التخريج الثامن[1]، وهو يجمع بين المعنى الفقهي السائد الذي يجعل فريضة الأمر والنهي عامة، وبين تأسيس جماعة تكون مهمّتها هذه الفريضة.

والمشاكل التي يعاني منها هذا التخريج هي:

أ ـ مشكلة اللغوية، على أساس أنّه لا معنى للأمر الثاني الخاصّ بجماعة خاصّة

---

(١) بعد كتابة هذا البحث وجدت ما يقرب من هذا القول عند الشيخ النوري الهمداني في كتابه الأمر بالمعروف و...: ٣٧ ـ ٤٠؛ وعند ابن كثير في التفسير ١: ٣٩٨.

بعد توجّه الأمر الأول للجميع بحيث يشمل تلك الجماعة الخاصّة أيضاً.

لكنّنا قد ذكرنا أنّ مثل هذه القوانين موجودة في حياة العقلاء، فقد يطرحون فريضةً عامّة لكن في الوقت نفسه تكون مهمّة هذه الفريضة، وبشكل متفرّغ له، من وظائف جماعة بعينها، وهذا لا مانع منه.

ب ـ **مشكلة الوجوبين المتماثلين**، فإنّ الأمر بالمعروف قد انصبّ عليه وجوبان متماثلان: أحدهما الوجوب العام وثانيهما الوجوب الخاص، فالجماعة الخاصّة مخاطبة بوجوبين حسب الفرض، وهذا غير معقول.

وقد تقدّم أكثر من محاولة لحلّ هذه المشكلة:

أولاً: القول بأنّ الوجوب العام كفائي، فيما الوجوب الخاص عيني، بحيث يجب على تلك الجماعة عيناً أن تتصدّى للمنكر في المجتمع.

لكن يناقش بأنّ العينية والكفائية ليستا من مقوّمات الوجوب وحقيقته، وإنّما من شؤون الإطلاق والتقييد العارضين على هذا الوجوب، كما هو واضح في أصول الفقه الإسلامي، فيظلّ الوجوبان متماثلين ويبقى المحذور قائماً.

ثانياً: أن نطوّر المحاولة السابقة بالقول بأنّ هناك وجوباً واحداً على الجميع، غاية ما في الأمر أنّ هذا الوجوب يعرض على الجماعة الخاصّة عينيّاً فيما يعرض على الأمة على نحو الكفائية، أو يعرض على الجماعة الخاصّة بحيث يجعل الفريضة من وظائفها المعنيّة بها، المطلوب منها أن تتابعها، لاختلاف ممارسة العامّة للأمر والنهي عن طبيعة ممارسة الخاصّة ودائرة عملهم، فيما يعرض على الأمّة عروضاً أوّليّاً بحيث يطلب منها أن تمارس هذه الفريضة لا أن تكون من وظائفها اليومية المعنية بها، وهو تفكيك معقول موجود في حياة البشر، تقول: يجب على الناس الاهتمام بنظافة مدينتهم، لكن في المقابل تكون هناك مجموعة معنية بالتفصيل بنظافة المدينة، وهكذا.. فكأنّ القرآن طلب من الأمّة بما هي أمّة الأمرَ والنهي، ثم طلب منها

تكوين مجموعة داخلها متخصّصة في هذا المجال لتعنى به ويكون ضمانة لاستمرار الفريضة وحسن سيرها في المجتمع، دون أن يعني ذلك سقوط التكليف عن الآخرين لو واجهوا منكراً هنا أو هناك يقدرون على رفعه، فهم لا يحتاجون لإذن هيئة الأمر والنهي في ممارسة الفريضة؛ لأنّ وجوب الأمر والنهي على الجماعة الخاصّة لا ينفيه عن غيرها، فالشكلان اللذان يبديان لنا وجوبين ليسا في المآل سوى وجوب واحد، في ضمنه تشكيلٌ لضمانة تحقّق الملاك في الوجوب عينه.

وخلاصة القول: إنّ أفضل التخريجات هنا ـ إذا لم ننكر ثبوت الوجوب على الأمّة مباشرةً لنحصره بجماعة تتعيّن تلقائياً في كل زمان ومكان بصرف النظر عن آليّة تعيّنها ـ هو التخريج الثامن، ويليه في الجودة الأوّل، فالثالث، فالرابع، فالسابع.

٤.١. هل يؤسّس النصّ القرآني الأمر والنهي من وظائف السلطة في الإسلام؟

تشرح الآية الثالثة هنا وظيفة السلطة في الإسلام، وأن الذي يغدو متمكّناً في الأرض يقوم بسلسلة وظائف من أبرزها الأمر والنهي، لاسيما بعد مجيء هذه الآية في سياق الحديث عن الجهاد، فهذا يعني أن السلطة بمعناها الواسع تُمْتَدَح في القرآن عندما تمارس هذه الوظائف؛ فما يذكره بعض الباحثين المعاصرين ـ مثل د. عبد الكريم سروش ـ من أن السلطة في الإسلام محايدة بالمطلق لا تمارس توجيهاً دينياً، غير منسجم مع المعطى الذي تقدّمه هذه الآية.

لكنّ الآية لا دلالة لها على الوجوب من حيث المدح والتأييد[1]؛ لأنّ مجرد المدح والتأييد لا يدلّ في نفسه على الوجوب[2]، فلابد من ضم سائر الآيات مع ملاحظة

---

(١) انظر: نوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..: ١٤.

(٢) سيد سابق، فقه السنة ٢: ٦٢١.

وقوع الأمر والنهي في سياق ذكر الواجبات الأخرى. كما لا إشارة في الآية إلى أن الأمر والنهي غاية للتمكين في الأرض كما ذكر سيد سابق[1]، وإنما حديث عن الأفعال الممدوحة التي يفعلونها على تقدير التمكّن في الأرض، بل لا تدل الآية على وجوب التمكّن في الأرض إلا بمعنى تشريع الجهاد لحماية الجماعة وقدرتها على ممارسة الدين؛ فلا تكون دليلاً على وجوب إقامة الدولة الإسلامية.

ويمكن استفادة وجوب الأمر والنهي هنا من طبيعة التركيبة الشرطية في الآية، وذلك بأن يقال: إن الآية ذكرت أن هؤلاء المؤمنين بمجرّد أن يتمكّنوا في الأرض يأمرون وينهون، فيكون حال الآية حال قوله تعالى: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ (النور: ٣٠)، على تقدير افتراض وجود جملة شرطية مفادها: وقل للمؤمنين أن يغضوا من أبصارهم فإنك إن تقل لهم ذلك يغضوا من أبصارهم، فبمجرد القول هم يغضون، وهنا بمجرد التمكّن هم يأمرون.

لكنّ هذا التقريب محل نظر؛ لأن المقدّر في آية غض البصر هو جملة تفيد طلب الغض، وفي هذا التقدير إذا افترضت الآية أنهم غضوا بمجرد أن قلت لهم دلّت على الحكم الإلزامي؛ أما هنا فلا يوجد تقديرُ طلبٍ أساساً حتى يصحّ هذا الافتراض، وإنّما إخبار يحمل مدحاً وتوصيفاً.

قد يقال[2]: إن هذه الآية لا علاقة لها بدائرة الأحكام الشرعية أساساً حتى نجعلها مستنداً لتحديد وظائف السلطة في الإسلام؛ لأنها مجرد إخبار خارجي عن جماعة خاصّين وهم المهاجرون؛ لأنّ الآية التي سبقتها تتحدّث عن الإذن بالقتال لمن ظُلم، ثم تشرح حالهم، وهم الذين أخرجوا من ديارهم، أي الصحابة المهاجرون، ثم تكمل التوصيف والسرد بكلمة: ﴿**الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ...**﴾، فلا ربط

---

(١) الطوسي، التبيان ٧: ٣٢٣؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٥٧.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: تفسير النسفي ٣: ١٠٦؛ وزاد المسير ٥: ٣٠٠.

للآية بشيء ما، وإنما غاية ما تدلّ عليه أن هؤلاء الصحابة الذي أخرجوا من ديارهم سينصرهم الله إذا نصروه، وإذا حصل لهم التمكّن في الأرض بعد النصر سيفعلون كذا وكذا، فأيّ علاقةٍ لهذه الآية بتشريع الأحكام؟! بل هي ـ وكما قيل ـ أقرب إلى مدح الخلفاء الراشدين والصحابة في تمكّنهم في الأرض وحال حكمهم، دون معاوية لأنه لم يكن من المهاجرين فضلاً عمّن بعد معاوية. بل يذهب الفخر الرازي إلى بُعد احتمال إرادة خصوص علي بن أبي طالب من الآية لمكان الجمع الموجود فيها، لهذا اعتبرها دالّةً على إمامة الخلفاء الأربعة[1].

وقد حاول العلامة الطباطبائي أن يدفع هذا الافتراض في تفسير الآية الكريمة من خلال القول بأن المجتمع النبوي الصالح الذي أقيم صدر الإسلام لم يساهم فيه المهاجرون فقط الذين أخرجوا من ديارهم، بل شارك في كلّ تفاصيله الأنصار أيضاً، فكيف تعود «الذين» إلى خصوص المهاجرين؟! إلا إذا قيل بأنّ المقصود خصوص الخلفاء الأربعة أو خصوص علي بن أبي طالب، وهو ما يهدم السياق والدلالة برمّتها في النص القرآني هنا. يضاف إلى ذلك ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ أن التاريخ يذكر لنا موارد لا يمكن أن ينطبق عليها المفهوم الذي تقدّمه الآية هنا، سواء قلنا: إنهم كانوا مجتهدين معذورين أم غير ذلك؛ وبهذا يخلص الطباطبائي إلى أنّ الوصف المذكور في هذه الآيات وصفٌ للمجموع من حيث هو مجموع، وليس توصيفاً للأشخاص[2].

ويلاحظ على كلام العلامة الطباطبائي ما يلي:

أولاً: لنفرض أن الأنصار كان لهم دور في إدارة المجتمع الإسلامي ـ وهو

---

(١) انظر: التفسير الكبير ٢٣: ٤١؛ وتفسير البيضاوي ٤: ١٢٩؛ وتفسير البحر المحيط ٦: ٣٤٨؛ وتفسير أبي السعود ٦: ١٠٩؛ وتفسير روح المعاني ١٧: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) راجع: الطباطبائي، تفسير الميزان ١٤: ٣٨٧.

كذلك ـ لكنّ هذا لا يمنع أن تكون الآيات بصدد الحديث عن المهاجرين فقط، بقرينة الإخراج من الديار التي فيها، وإثبات شيء لشيء لا ينفي ذلك الشيء عمّا عداه، فعدم التعرّض للأنصار لا ينفي صدق أن المهاجرين حصلت لهم المُكنة في الأرض، لاسيما وأن المهاجرين يمتازون بأنهم الذين أخذوا الخلافة بعد النبي ولم يأخذها أحدٌ غيرهم من الأنصار، كما هو واضح تاريخياً. ولا نريد هنا حصر دلالة الآية بالخلفاء الأربعة، بل شمولها لهم ولغيرهم.

ثانياً: إنّ الطباطبائي أخذ المعطيات التاريخية وحكّمها على دلالة الآية القرآنية، دون أن يعطي الآية مجال الإنباء والحكم، فلنفرض أنه حصلت أمور مخالفة للحقّ، لكنّ هذا أمرٌ تعدّدت فيه وجهات نظر المسلمين وكذلك في حجم المخالفة وحجم إقامة الحق الذي حصل بعد الرسول، فمن المناسب جعل الآية شاهداً على تقييمنا للمعلومات التاريخية لا العكس فقط. ونحن نقبل بدور المعلومات التاريخية في فهم الآيات، كما نقبل بدور الآيات في فهم تاريخ تلك الحقبة؛ ولا نقبل بحكومة أحادية الطرف هنا؛ لهذا دعونا غير مرّة لكتابة سيرة نبوية اعتماداً على القرآن نفسه، فهل يقبل العلامة الطباطبائي برفض دلالة آية الولاية على إمامة الإمام علي ـ لو دلّت بصرف النظر عن المعين التاريخي ـ بحجّة وجود معلومات حديثية وتاريخية تصحّح ولاية غيره؟!

ثالثاً: إنّ الآية لا تريد أن تعطي موجبةً كلية أو تثبت العصمة للمهاجرين عندما يتمكّنون في الأرض، فقد نفينا مثل هذا اللون من التعاطي مع النصوص المادحة وأمثالها عندما تحدّثنا في مباحث حجية السنّة عن دلالة آية الأسوة على حجية سنّة النبيﷺ[1]، فوصف جماعة بهذه الأوصاف لا ينافي صدق صدور بعض المعاصي أو المخالفات أو الأخطاء منهم، فالنظرة هنا نظرة للمجموع على مستوى ما صدر

---

١ انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ١١١ـ ١١٣.

منهم، أي أننا هنا نقيس الحسنات التي امتاز بها المجتمع آنذاك والسيئات، ونضع نتيجة نهائية، لا أن نقصر نظرنا على السيئات فحسب، ولا على الحسنات وحدها، فالعبرة بالخط العام في هذا السياق، وهذا معناه أنّ مداخلة الطباطبائي هنا غير دقيقة؛ إلا من حيث إشارته إلى أنّ التوصيف هنا هو للمجموع من حيث هو مجموع.

أما أصل تفسير الآية الكريمة بما ذكر في الفرضية المشار إليها، فهو غير بعيد من ناحية أنّ الآية فيها نحو إشارة لأولئك الذين أخرجوا من ديارهم بغير حقّ، وأنّ النظرة المجموعية لهم تعطي أنهم ممدوحون في القرآن وأن لو تمكّنوا في الأرض حصل منهم هذا الأمر، وليس في الآية إشارة إلى جميعهم، ولا إلى جميع تصرّفاتهم وأفعالهم، فقد يصدر منهم خطأ في اجتهاد أو سوء فعل في مكان، أو قلّة علم ودراية في موضع ما، أو ظلم ومعصية في موضعٍ ثالث، لكن بشرط أن يصدق على مجموعهم ـ بما هو مجموع ـ أنه متصف بهذه الصفات، حتى لو كان بعضهم على غير هذه الصفة؛ فلا تنافي هذه الآيات الاعتقاد الشيعي في الإمامة؛ لأن الآيات لا تثبت صحّة كل تمكّن حصل عليه أحد من المهاجرين خليفةً كان أم والياً، بحيث يكون ذلك ممضى من الله تعالى، نعم هذه الآيات تنافي الاعتقاد الموجود بين بعضهم والقائل بارتداد الناس إلا مجموعة قليلة، وبتصوير المشهد التاريخي في الصدر الأول تصويراً يقدّم مجتمع الصحابة على أنه مجتمع فسق وضلال وكفر وانحراف؛ فهذه الصورة لا تنسجم مع معطى الآيات القرآنية، اللهم إلا إذا قيل: إنّ الآيات بصدد الحديث عن حصول التمكّن المتعقَّب بإقامة الصلاة والأمر والنهي ولو مرّة واحدة، وهو ما حصل في الزمن النبوي في المدينة المنوّرة، فلا تدلّ على حالةٍ أخرى تقع بعد ذلك فتأمّل.

هذا، وقد قيل: إن «الذين» في مطلع الآية ليست راجعة إلى «الذين» في مطلع

الآية التي سبقتها، وإنما هي بدل من «من» في قوله تعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ﴾[(١)]؛ وبناءً عليه، وحيث جاءت تلك مقدّرةً على نهج القضية الحقيقية لزم أن أن تكون «الذين» هنا على النهج عينه؛ فينتفي أصل الافتراض المذكور. لكنّ الإنصاف أن فرضية البدلية غير ظاهرة عرفاً؛ فتتالي الآيات يعطي دلالةً على حكايتها عن هؤلاء المظلومين المخرجين من ديارهم، فلا حاجة لتكلّف فروض أخرى.

وبغض النظر عن هذا الخلاف في دلالة الآية المذكورة هنا، لا يؤثر ذلك على طبيعة الاستفادة الفقهية من هذه الآية؛ لأنه حتى لو كانت إخباريةً على نحو القضية الخارجية؛ إلا أنها من الواضح أنها تمدح أشخاصاً على صفات يراها الشارع مطلوبةً بالنسبة إليه ويؤيدها المولى سبحانه؛ فيثبت أنّ هذه الأوصاف ـ ومنها الأمر والنهي ـ مطلوبة ممدوحة للشارع أيضاً، وهذا هو المطلوب بعد أن لم نستفد الوجوب منها، يضاف إلى ذلك ـ على نحو التأييد ـ أنه لو لم يمكن الاستدلال بالآية على الأمر والنهي بحجة الحصر التاريخي، لما أمكن الاستدلال بها سبقها على الجهاد؛ لوقوعهما في السياق الزمكاني واللفظيّ والبيانيّ الواحد، وهذا ما لم يقبله أحد.

١.٥. خصائص الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر في القرآن الكريم

لا يبدو من الآية الأولى أن للجماعة المكلّفة فريضة الأمر والنهي صفات خاصة مشروطة بها كالعدالة أو كونه من علماء الدين أو.. فلم تحدّد الآية ـ بعد تنكيرها كلمة «أمة» ـ أيّ مواصفات غير المواصفات العقلائية التي يقوم الفعل بها، كعلمه بالمعروف الذي يأمر به، فما ذكره ابن العربي هنا هو الصحيح[(٢)].

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي ٤: ١٢٩.

(٢) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٣٨٣.

أما القول بأن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستدعي العلم بالخير والمعروف والمنكر، والعلم بكيفية الدعوة وأصولها، فيلزم على تبعيضة «من» أن تختصّ هذه الفريضة بالعلماء[١].. فيمكن مناقشته بأن العلم بهذه الأشياء لا يجب بها جميعاً؛ بل يكفي أن يعلم ولو ببعضها بتوجيهٍ ممّن يعرفها، فلا ضرورة لفرض صنف علماء الدين هم المتولّون لذلك، بل يمكن تصوّر تحقّقه من غيرهم بالعلم بمقدار بسيط يكون هو مورد الأمر والنهي، لاسيما مع شمول المعروف والمنكر لما هو أوسع من الشرع، مما يقتضيه العقل البشري والفطرة السليمة والوجدان المستقيم و..

وأما ما نسب إلى الضحاك[٢] من أن المراد بالآية الأولى هنا هم أصحاب رسول الله ﷺ، فهو ـ على أبعد تقدير ـ بيان لأحد المصاديق؛ وإلا فلا دليل في الآيات على مثل هذا الحصر.

وكذلك الحال في الاستشهاد بذيل الآية لأخذ شرط العدالة في الآمر الناهي، إذ لو كان فاسقاً لما صحّ وصفه بالمفلح، فلزم أن يكون عادلاً؛ فإنّ الوصف المأخوذ في الذيل وصفٌ بلحاظ الصدر، لا بلحاظ تمام الأشياء، أي أن النظر منصرف عن سائر الأفعال التي يقوم بها الآمر الناهي، وهذا كثير في القرآن والسنّة وكلام العرب، فأنت تقول: أفلح من صلّى على محمد وآله، وأفلح من نطق بالشهادتين، وأفلح من جاهد في سبيل الله و... فمثل هذه الأوصاف تذكر بملاحظة الفعل الذي جاءت في سياقه لا بملاحظة استبطان سائر الأفعال معه أو بملاحظة الاستبطان التقديري لا التحقيقي. وليس من الضروري الجواب هنا بالتغليب،

---

(١) راجع هذا القول في: التفسير الكبير ٨: ١٧٨؛ وتفسير البحر المحيط ٣: ٢٣؛ وتفسير الثعالبي ٢: ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) انظر: التفسير الكبير ٨: ١٧٨؛ وتفسير ابن كثير ١: ٣٩٨؛ والسيوطي، الدر المنثور ٢: ٦٢.

على أساس أن الغالب في الآمرين والناهين هو العدالة[١]، فإنه لو سلّمنا هذه الغلبة صغروياً، لا حاجة لهذا الافتراض كبروياً بعدما قلناه.

على صعيدٍ آخر، تصرّح الآية الثانية هنا ـ من بين آيات الأمر والنهي ـ بذكر المؤمنات، ناصّةً بذلك على التعميم، يضاف إليها إطلاق الأدلّة الأخرى؛ لشمول كلمة «أمة» للذكر والأنثى؛ فيكون القرآن دالاً على عدم اختصاص الفريضة بالذكور، وشمولها للنساء أيضاً، في حقّ الرجال والنساء، فالكل يأمر الكل وينهى الكل، لا تمييز في هذا الأمر، وهذا ما يستدعي منّا اليوم التفكير الجادّ في تنشيط عمل المرأة في المجال الدعوي وفي رفع حسّ المسؤولية الاجتماعية في الوسط النسوي في هذا المضمار، حيث رغم الانجازات الكبيرة في هذا المجال خلال العقود الأخيرة إلا أنّ هناك نقصاً بيّناً يفترض تلافيه.

١.٦ . خطاب الأمر بالعُرْف في القرآن بين النسخ، والخصوصيّة النبويّة، والعمومية المافوق دينية

ذكر في تفسير العرف في آية: ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾ عدة معاني جمع أبرزها ابن العربي وهي: المعروف، وقول لا إله إلا الله، وما يُعرف أنه من الدين، وما لا ينكره الناس من المحاسن التي اتفقت عليها الشرائع[٢]. والمهم هنا ـ بعد الإعراض عن الطريقة المعروفة بين العديد من المفسرين من اعتماد التفسير بأحد المصاديق أو أبرزها ـ المهم هو الرجوع إلى اللغة؛ فقد ذكر الفراهيدي أنّ العرف هو المعروف[٣]، وذكر ذلك ابن السكيت الأهوازي[٤]. وقال الجوهري:

(١) راجع: الفخر الرازي، التفسير الكبير ٨: ١٧٩.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٣٥٩.

(٣) العين ٢: ١٢١.

(٤) ترتيب إصلاح المنطق: ٢٥٨.

والمعروف ضدّ المنكر، والعرف ضدّ المنكر، ويقال: أولاه عرفاً، أي معروفاً[(١)] . وقد جعل ابن فارس العرف على أصلين، ثانيهما من السكون والطمأنينة؛ لأن المعرفة والعرفان توجب ذلك، ولهذا كان المنكر متوحَّشاً منه؛ لأنه لا يحصل معه سكون وطمأنينة[(٢)] .

وبالتأمل في اللغة نجد أن المعروف من المعرفة مقابل المنكر من الذي لا يعرف، كما تفيده كلمات الجوهري وابن فارس، وهذا معناه أن العرف ليس أمراً دينياً ولا فقهياً بالضرورة، وإنما هو الأمر الذي يعرفه الناس بحيث لا يحصل استيحاش منه بل استئناس وطمأنينة؛ من هنا، تكون الآية دالّة على الأمر بكل فعل يستأنس به الناس ولا يرونه منكراً مذموماً، ويركن إليه العقلاء بحيث يشمل الصفات الحميدة والقيم المشتركة بين البشر، والسلوك الممدوح عند الناس، والتصرفات التي لا تترك وحشةً عند الخلق، أي مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال وروائع الصفات، بلا اختصاص بدين أو مذهب أو فقه أو عقيدة؛ ولهذا قد تتصل هذه الآيات بأبحاث مثل حجية السيرة العقلائية وحجية العرف على تفصيل لا نخوض فيه هنا؛ لخروجه عن محل بحثنا؛ ووفقاً لذلك فحصر العرف هنا بالتوحيد وما هو من الدين لا دليل عليه، وإن كان شاملاً له، فما ذكره الطبرسي و..[(٣)] من أنّ العرف هو كل خصلة حميدة هو الصحيح.

ولا يراد بذلك جعل الأعراف الفاسدة معياراً؛ لأنّ المراد بالعرف الأمر الذي هو حسن في نفسه ويستحسنه الذوق العقلائي لا ذوق هذا المجتمع أو ذاك؛ لأنّه يعلم من الشارع عدم جعل الأعراف حجّة على هذا المستوى كما هو واضح.

---

(١) الصحاح ٤: ١٤٠١.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤: ٢٨١.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مجمع البيان ٤: ٤١٤، ٤١٥.

لكنّ استنتاج العمومية ـ بهذا المعنى ـ من هذه الآية يواجه معضلة النسخ المدّعاة فيها؛ وذلك أنّهم قد ذكروا أن هذه الآية الآمرة بالأمر بالعرف منسوخة الأول والآخر دون الوسط، ووجه ذلك أنّ الأمر بأخذ ما زاد من أموال الناس دون ثقل عليهم والإعراض عن المشركين في آخرها قد نسخا بآيات الزكاة والجهاد[(١)]. وقد أوجز الآلوسي في التعليق على ذلك بقوله: «ولا ضرورة إلى دعوى النسخ في الآية، كما لا يخفى على المتدبر»[(٢)].

أما على صعيد الذيل، فقد بحثنا هذا الموضوع مفصّلاً في مباحث الجهاد في الفقه الإسلامي وأثبتنا أنه لم يحصل نسخ من طرف آيات الجهاد الأخيرة ـ مثل سورة التوبة ـ لهذا النوع من النصوص[(٣)]؛ وأما مطلع الآية فهو يدلّ ـ على تفسيرها بالزكاة ـ على الرأفة بهم والأخذ بما يزيد عليهم أو يودون إعطاءه من أنفسهم، وهذا لا ينافي أن تشرّع الزكاة بعد ذلك؛ لأنه إن فسّرنا العفو باليسير، فالزكاة ليست بالأمر الكثير، وإن فسّرناه بما يعطون من أنفسهم كائناً ما كان، لم يناف إيجاب الزكاة عليهم، فإن عدم إعطاء الزكاة لا يبطل أخذ غيرها[(٤)].

وحتى على تقدير نسخ الصدر والذيل، لا مانع من الأخذ بالوسط الذي لم ينسخ، وهو ما نحن فيه.

ونشير أخيراً إلى أنّ الفخر الرازي ذكر أن الآية تذكر نوعين من ألوان الحقوق والتعامل مع الناس أحدهما ما يجوز فيه التساهل والتسامح وثانيهما ما لا يجوز فيه

---

(١) راجع: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٤؛ والدر المنثور ٣: ١٥٤.

(٢) الألوسي، روح المعاني ٩: ١٤٧.

(٣) انظر: حيدر حب الله، الجهاد الابتدائي الدعوي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية / القسم الأول، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٨: ٧٢ ـ ١١٧.

(٤) ينصح هنا أيضاً بمراجعة: الشيخ محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى ١: ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

ذلك، أما الأول فهو قوله: ﴿خُذِ العَفْوَ﴾ إذ يطالب بترك التشدّد في القضايا المالية، وأما الثاني فهو الأمر بالمعروف حيث لا تساهل في هذا الأمر[١].

وهذه التفاتة لطيفة وإن لم تكن ذات دلالة ظهورية يمكن أن يعتمد عليها؛ وقد ورد في الحديث أنه لما أنزل الله عز وجل على نبيه ﷺ: ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾ قال رسول الله ﷺ: «ما هذا يا جبريل؟ قال: إن الله أمرك أن تعفو عمن ظلمك، وتعطي من حرمك، وتصل من قطعك»[٢].

إذا اتضح هذا كلّه، يظهر أمامنا في دراسة هذه الآية السؤال التالي: إذا خاطب الله تعالى نبيّه بأمر فهل تكون الأمة ملزمة بهذا الأمر أيضاً أم أنه خطاب لشخص النبي؟

والجواب: إذا قام شاهد في النص أو خارجه على عدم الاختصاص كان دليلاً على التعميم، وإذا قام شاهد على اختصاص الخطاب به والأمر، كان دليلاً على الاختصاص، وأما لو لم تقم شواهد إضافية فهنا يفترض النظر؛ فتارة يحصل شك افتراضي لا أكثر، ويكون المضمون من القضايا العامة التي لا تختصّ بحدث بعينه مثل الأمر الكلي بالعفو والأمر بالمعروف والإعراض عن الجاهلين، وأخرى لا يكون الأمر كذلك فهنا صور، نذكر منها:

الصورة الأولى: أن يكون المضمون بطبيعته من القضايا العامّة والحِكَم الخالدة، ويكون احتمالنا للاختصاص مجرّد فرضية؛ فهنا يلتزم بشمول الأمر لنا، خصوصاً في القضايا الأخلاقية العامة، ويمكن أن نستشهد على ذلك بجمع ثلاث نصوص في القرآن الكريم هي: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) والثالث

---

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٥: ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: تفسير ابن كثير ٢: ٢٨٩؛ والدر المنثور ٣: ١٥٣.

مجموعة الأوامر الأخلاقية، فإن هذا الثلاثي معناه أن الأحكام والقضايا الخلقية العامة خلق عظيم، ورسول الله محلّ أسوة؛ فيفهم منه أن هذه الخطابات لا خصوصيات فيها من حيث المبدأ، ولا يحتمل فيها عادة احتمالاً عقلائياً أن تكون خاصّة بشخص واحد، وربما يؤيّد ذلك في مجال القضايا الخلقية العامة الحديث الوارد عن رسول الله ﷺ: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»[1]؛ فهذا الحديث يفهم منه أن الأخلاقيات التي نزلت في القرآن وغيره كانت تأديباً للرسول ﷺ، والرسول بهذا الحديث يمتدح هذا التأديب، وكلّه يشي بعدم وجود اختصاص بالرسول ﷺ.

الصورة الثانية: أن لا تكون القضية عقلائية عامة بطبعها، بل لها ظرفها التاريخي بحيث يثير ذلك في النفس احتمال الخصوصية احتمالاً معتداً به ويصبح الشك حقيقياً لا افتراضياً، ومثال ذلك بعض الأوامر الموجهة للرسول في قضايا زوجاته، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً * وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً**﴾ (الأحزاب: ٢٨ ـ ٢٩)، فبناءً على أن هذا التخيير كان واجباً على الرسول وكان ملزماً بالتسريح، يقع الشك الحقيقي في وجوبه علينا اليوم، حيث لا يقول أحد من الفقهاء بذلك، فهنا يصعب أخذ التعميم بناء على كون المورد جزئياً وليس قضية خلقية أو عقلائية عامة بطبعها لما في الالتزام بوجوبها عموماً من محاذير، فالتعميم والقول بشمول الحكم لنا هنا يحتاج إلى دليل.

وفيما نحن فيه نجد أن طبيعة الأوامر الواردة في الأمر والنهي، لاسيما مع ضمّها

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٢١٠؛ والسيوطي، الجامع الصغير ١: ٥١ و...، وهو خبر ضعيف السند رغم شهرته وتداوله.

إلى سائر آيات الكتاب، مما لا اختصاص له بشخص النبي، ويعزز هذا الأمر الآية اللاحقة التي تكمل مسلسل الأوامر، حيث تقول: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِالله إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٠ ـ ٢٠١)؛ فإن التعقيب بالحديث عن المتقين شاهد على أن هذه الأوامر والتوجيهات لا اختصاص لها بشخص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

١.٠.٧.التفاضل الأممي ومعيار الأمر والنهي

تظلّ الآية السادسة من الآيات المعبرة في الأمر والنهي؛ فهي تصف الأمة المسلمة بأنها خير الأمم، وتعطي تفسيراً لذلك بذكر خصلتين هما: الأمر والنهي من جهة والإيمان بالله من جهة أخرى، مقدّمة ذكر الأمر والنهي على ذكر الإيمان بالله، ثم تقارن الآية مع أهل الكتاب بأنهم لو آمنوا لكان خيراً لهم؛ فالتفضيل المذكور في الآية مشعر بأنه بملاحظة هذه الخصال التي فيها، وهذا ما يؤكد أن الأمر والنهي في أعلى درجات الخير والحُسن والفضل، عندما تطبّقه الأمّة؛ لأن الوصف هنا ليس وصفاً للأفراد وإنما هو وصف للأمة، أي لابد من صدق عنوان الأمة الآمرة الناهية، والأمة المؤمنة؛ وليس فقط وجود أفراد متصفين بذلك من هذه الأمة.

والملفت أن هذه الآية علّقت في ذيلها بأنّ أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين حقاً، بل كان المؤمنون بينهم قليل والأكثر كان فاسقاً، وبالسير مع الآيات التي أعقبت الآية مباشرةً نصل إلى قوله تعالى في الحديث عن أهل الكتاب: ﴿لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ الله آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ

مِنَ الصَّالِحِينَ * وَمَا يَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوْهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١١٣ ـ ١١٥)؛ فهذه الصور التي يقدّمها لنا القرآن تصف الأمة المسلمة بأنها أمة آمرة وناهية ومؤمنة، أما أمة أهل الكتاب فتتحدّث الآيات عن جماعة منهم يتصفون بهذه الأوصاف، وهذا يدلّ على أنّ الخيرية التي تتحدّث عنها الآية لا تتحقق بوجود ظاهرة الأمر والنهي دون الوصول إلى مرحلة يصدق معها اتصاف الأمة بهذه الأوصاف، لا خصوص جماعة محدودة فيها.

من هنا؛ لا تدلّ هذه الآية على أفضلية كلّ فرد مسلم على سائر الناس، ولا على حجية سيرة المسلمين أو أفعالهم، وإنما هي مبيّنة للحوق الوصف للأمة بما هي أمة؛ وتحديد معيار الوصف، وهو الإيمان مع الأمر والنهي؛ فتحميل هذه الآية ما لا تتحمّل غير وجيه. وقد بحثنا في علم أصول الفقه في مباحث حجية السنّة مناقشة الاستدلال بهذه الآية على حجية سنّة الصحابة أو حصر الآية بالصحابة فلا نعيد؛ ومنه يُعرف أن هذه الآية لا تدلّ على حجية الإجماع كما ذهب إليه بعض الأصوليين؛ فإن سبب هذه الأخطاء فصلُ صدر الآية عن الجمل التالية التي جاءت فيها، مع أن وصف الأمر والنهي والإيمان الوارد فيها كان لتوضيح طبيعة الخيرية الموجودة في هذه الآية، فهي خيرية بهذا اللحاظ ومن هذه الجهات، لا بتمام اللحاظات وكافة الجهات.

خيرية الأمّة الإسلامية بين التعميم والتخصيص، الإشكاليّة التاريخية والمعاصرة

مما تقدّم يظهر عدم وجود مبرر للاحتمال الذي طرحه الشيخ المنتظري من أن يكون المراد بهذه الآية أمّة خاصة من المسلمين، فتكون مثل قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ..﴾ (آل عمران: ١٠٤)[1]، فإن هذا الاحتمال يقع على خلاف الظهور

(١) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٢٧.

الواضح في الآية الكريمة. يضاف إلى ذلك أن صحّة إطلاق هذا الوصف على الأمة يمكن تصوّرها حتى لو تخلّف ذلك في فترات زمنية محدودة أو في مجالات محدودة؛ فنحن نتحدّث عن أمة ممتدّة في الزمان والمكان؛ ومن ذلك كلّه يظهر التحفظ على ما طرحته بعض النصوص الحديثية وهي بصدد الحديث عن هذه الآية الكريمة، ذلك أن بعض أشكال الثقافة في الوسط الإسلامي ترى في الأمة المسلمة أمةً قد انحرفت وضلّت وزاغت عن الصراط بعد وفاة النبي الأكرمﷺ، فالناس قد ارتدّت بعده إلا نفرٌ يسير لا يتجاوزون أصابع اليدين على أبعد تقدير وغالبية المسلمين إلى يومنا هذا ـ بحسب هذه الثقافة ـ ضالون منحرفون ودعاة باطل وناصبون، وهناك من يحكم بكفرهم.. من هنا طرح هذا التساؤل في قضايا الخلاف المذهبي، وهو: كيف يمكن تحقيق الانسجام بين هذه الصورة القرآنية وبين دلالة الآية الكريمة؟!

بل قد يوسّع هذا الإشكال ـ كما فعل الشيخ محمد رضا المظفر ـ وذلك أننا نجد الأمة المسلمة، ليس بعد النبي فوراً فقط، بل في يومنا هذا، قد أضاعت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلم يبق منهما إلا الرسم، بل حتى الاسم والرسم قد زالا، فكيف نكابر على أنفسنا ونقول بأننا خير الأمم نأمر وننهى؟![١].

وقد قدّمت حلول وتفسيرات لذلك أبرزها:

١ ـ ما ذكره الشهيد نور الله التستري (١٠١٩هـ) من أنّ الآية تفيد الماضوية من خلال كلمة (كنتم)، وهذا لا يمنع من حصول الارتداد والانحراف بعد وفاة النبيﷺ، علماً أن الكثير ممّن انحرفوا عادوا في نهاية المطاف إلى الإمام عليعليه السلام[٢].

٢ ـ ما ورد في بعض الروايات عن أهل البيت النبويعليهم السلام من أنّ هذه الآية لم تنزل بهذا الشكل، فقد أورد علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير،

---

(١) المظفر، السقيفة: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) التستري، الصوارم المهرقة: ١٩٤ ـ ١٩٥.

عن ابن سنان، أنه قُرأت أمام الإمام الصادق هذه الآية فقال: «خير أمة يقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام؟! فقال القاري: جعلت فداك، كيف نزلت؟ فقال: نزلت: كنتم خير أئمة أخرجت للناس، ألا ترى مدح الله لهم: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله؟!»[1]. وورد في تفسير العياشي عن الإمام الصادق أنه قال: «في قراءة علي عليه السلام: كنتم خير أئمة أخرجت للناس. قال: هم آل محمد صلى الله عليه وآله»[2]. وفي خبر آخر عن أبي بصير عنه عليه السلام قال: «إنما أنزلت هذه الآية على محمد صلى الله عليه وآله فيه وفي الأوصياء خاصّة، فقال: كنتم خير أئمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر. هكذا والله نزل بها جبرئيل، وما عنى بها إلا محمداً وأوصياءه صلوات الله عليهم»[3]. وعن مناقب ابن شهرآشوب، عن أبي حمزة، عن الباقر عليه السلام في تفسير الآية قال: «نحن هم»[4]، وعنده في خبر آخر عن جابر، عن الباقر عليه السلام قال: «خير أمة، يعني أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله»[5].

فمن خلال هذه الروايات، يُعلم أنّ المراد بالآية خصوص أهل البيت عليهم السلام؛ فيرتفع الإشكال المتقدّم من رأس.

٣ ـ ما ذكره الشيخ محمد رضا المظفر في رسالته الجوابية على ملاحظات الأستاذ عبد الله الملاح التي أوردها على كتاب السقيفة للمظفر، وحاصل ما قاله: إن الآية ليست بصدد الإخبار عن المسلمين أنهم خير الأمم؛ لأنهم يأمرون جميعاً بالمعروف وينهون عن المنكر، وإنما تخبر أنهم خير الأمم من باب أنه قد شرّع لهم الأمر

---

(١) تفسير القمي ١: ١١٠.

(٢) تفسير العياشي ١: ١٩٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) بحار الأنوار ٢٤: ١٥٥؛ وانظر المضمون في: المناقب ٣: ١٧٠.

(٥) بحار الأنوار ٢٤: ١٥٥.

بالمعروف والنهي عن المنكر، ويشهد على ذلك أن الأمر بالمعروف واجب بالوجوب الكفائي وليس العيني، فلا يصحّ أن تصف الآيةُ الأمةَ كلّها بتمام أفرادها بأنهم آمرون ناهون[١].

٤ ـ ما ذكره الشيخ المظفر أيضاً في الموضع عينه، من أنّ المقصود أنكم تأمرون بالمعروف من حيث مجموعكم ولو بامتثال البعض، وإن كان ذلك البعض قليلاً، على أساس أنه من الأمة ويعمل باسمها، فكأن الآية تقول: إنكم خير الأمم؛ لأنّ فيكم من يأمر وينهى وليس كذلك باقي الأمم[٢]، وبهذه الطريقة نجمع بين حال الأمة السيئ اليوم وبعد وفاة النبي وبين دلالة الآية الكريمة.

٥ ـ أن نفسّر المخاطب بهذه الآية خصوص المهاجرين، كما يُنسب إلى ابن عباس[٣]، أو خصوص الصحابة دون من بعدهم ممّن بدّل وغيّر، كما هو المروي عن الحسن[٤]، وبهذا تحلّ مشكلة تدهور حال الأمة في العصور اللاحقة.

٦ ـ ما ذكره الشريف الرضي (٤٠٦هـ) من أن الآية جاءت على خطاب الأعم الأغلب، بمعنى أنّ في هذه الأمة من ليس بخيّر، لكنّه الأقل، والصالحون هم الأكثر، فسمّوا بوصف الأغلب. قال: «وليس يمتنع أن يحمل الأمر في ذلك على الأغلب، كما يستعمل هذا الحكم في كثير من الأشياء في الشريعة يطول تعدادها»[٥]. وبهذا نفسّر وجود تقصير هنا وهناك في الأمة المسلمة.

ويمكن التعليق على هذه الحلول والتفسيرات بأجمعها؛ وذلك:

---

(١) المظفر، السقيفة: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٤.

(٣) الرضي، حقائق التأويل: ٢٢٣؛ ومسند ابن حنبل ١: ٢٧٣، ٣١٩، ٣٢٤، ٣٥٤؛ والنيسابوري، المستدرك ٢: ٢٩٤، و٤: ٧٦؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٦: ٣٢٧ و..

(٤) حقائق التأويل: ٢٢٣؛ والعيني، عمدة القاري ٤: ٢٠٩، و١٨: ١٤٨.

(٥) حقائق التأويل: ٢٢٤.

أولاً: قد ذكروا في تحليل تعبير «كنتم» الوارد في هذه الآية وجوهاً عديدة، أفاض في استعراضها والحديث عنها الشريف الرضي في كتابه «حقائق التأويل في متشابه التنزيل»[١] وغيره، وسنقوم بتحليل هذه الوجوه للوصول إلى نتيجة، وهي:

الوجه الأوّل: أن يكون معنى «كنتم» هنا هو الحدوث والوجود، أي وُجِدتم أو خُلِقتم خير أمّة[٢]، فتشبه الآية قوله تعالى: ﴿**وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾ (البقرة: ٢٨٠)، أي إن وجد ذو عسرة، وهذه هي «كان التامة» في مصطلح النحويين.

وهذا الوجه جيد، وربما تكون جملة «خير أمة» حينئذٍ حالاً، ولا يستبعد الفهم العرفي هذا المعنى، بل يراه قريباً جداً.

الوجه الثاني: أن يكون المقصود: «كنتم عند الله في اللوح المحفوظ خير أمّة»، فيبقى عنصر الماضوية موجوداً، وبهذا تحلّ الإشكالية هنا.

وهذا الوجه محتمل، لكنه لا شاهد عليه؛ فهو مجرّد تقدير مفترض لا دليل عليه، والأصل عدم التقدير، لاسيما هذا اللون من التقدير الذي تُقحَم فيه قضية اعتقادية من هذا اللون.

الوجه الثالث: أن يكون المقصود: كنتم على صفة خير أمة في الكتب المتقدمة[٣]، فحقّقوا هذه الصفة ليكون ذلك آكَدَ في الحجّة عليهم.

وهذا الوجه حاله كسابقه، يقوم على تقديرٍ لا إشارة له في الآية ولا في سياقها، بل هو محض افتراض بلا دليل ولا مؤيّد.

الوجه الرابع: إن المقصود «أنتم» لكن عبّر بـ «كنتم»؛ لتقدم البشارة بذلك قبل

---

(١) حقائق التأويل: ٢١٦ ـ ٢٢٤؛ والتبيان ٢: ٥٥٧ ـ ٥٥٨؛ والزمخشري، الكشاف ١: ٤٥٤.

(٢) العيني، عمدة القاري ١٨: ١٤٨.

(٣) المصدر نفسه.

خلق هذه الأمة، فكأنه يريد القول: إنكم كنتم عند الله أو في اللوح المحفوظ أو في الكتب السابقة أو... بهذه الصفة، فهذا إخبار فيه بشارة.

والجواب: إنّ هذا الوجه يفترض تقديرات لا دليل عليها، فيرد عليه ما أوردناه على سابقَيه.

الوجه الخامس: وهو عين الوجه الذي ذكره التستري، من أن المقصود أنهم كانوا كذلك في الماضي دون المستقبل. لكن لاحظ الشريف الرضي على هذا الكلام ـ الذي اعتبره تخليطاً ـ أنه يصحّ لو نزلت الآية بعد وفاة النبي وفي الأزمنة اللاحقة، لكنها نزلت في عصر النبي، وقد كان المسلمون متمسّكون بدينهم آنذاك[١].

وبصرف النظر عن جواب الرضي الذي قد يجد بعضٌ له جواباً فيما يتصوّرونه من التاريخ الذي يصوّر مجتمع الصحابة حتى في العصر النبوي منحرفاً، فلا يكون ملزماً حينئذٍ، يلاحظ أنّ الخطاب في هذه الحال سيكون فيه ذمّ أو تعريض بالمسلمين من حيث إنهم كانوا متصفين بصفة الإيمان والأمر والنهي أما الآن فليس كذلك، مع أن السياق ـ بقرينة مقابلة الحديث عن أهل الكتاب ـ هو سياق مدح وليس سياق ذم، أما إذا قصد هنا حصول الانحراف بعد وفاة النبي فلا يصحّ من الآية التعبير بـ «كنتم» على نحو الماضوية، والمفروض أنها نزلت في فترة صلاحهم لا انحرافهم؛ فهذا التفسير غير صحيح.

الوجه السادس: أن يكون المقصود: أنتم خير أمة[٢].. وكأن (كان) هنا غير موجودة، شبه (كان) الزائدة، وتفيد (كان) في هذه الحال الاستمرارية، فبدل قولنا: الله غفور رحيم، نقول: وكان الله غفوراً رحيماً، أي أن مغفرته ثابتة له على نحو الاستمرار. ويستشهد لوقوع مثل هذا النوع في القرآن بقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ

(١) الشريف الرضي، حقائق التأويل: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) انظر: العيني، عمدة القاري ٢: ٩٧.

أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ..﴾ (الأنفال: ٢٦)، فيما تحدّث من نوع آخر: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ..﴾ (الأعراف: ٨٦)، فوقوع مثل هذا الاستخدام حاصل في القرآن الكريم.

وهذا الوجه جيد، منسجم معنوياً، وغير مستهجن لفظياً، والعرف يستقربه جداً.

الوجه السابع: أن يكون المعنى: كنتم مذ كنتم خير أمة، أي: لم تزالوا خير أمة، فأنتم مذ كنتم معروفون بهذا الوصف الجميل، دون أن يتغيّر حالكم.

وهذا الوجه يقع ـ من حيث النتيجة ـ على عكس الوجه الخامس الذي تبنّاه التستري، لكنه لا يخلو من زيادة وتكلّف لا يلحظه الفهم العرفي، فإن قصد به الوجه السابق فهو، وإلا فلا داعي له.

الوجه الثامن: أن يكون المراد: صرتم خير أمة بأمركم بالمعروف؛ فإنّ «كان» تأتي بمعنى «صار».

وهذا الوجه ناقشه الشريف الرضي بأنه وإن استعملت «كان» في لغة العرب بمعنى «صار»، إلا أنه ليس استعمالاً فصيحاً، والقرآن لابد أن يُحمل على اللغة الفصحى والطريقة المثلى[1]. وكلام الشريف الرضي ليس بالبعيد، فإنّ العرف العربي قلّما يفهم من (كان) معنى الصيرورة، ما لم يقم شاهد على ذلك، فهو معنى غير متبادر إلى الذهن إطلاقاً.

الوجه التاسع: أن تكون هذه الآية تابعاً لقوله تعالى قبل آيتين منها: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٧)، فيكون المعنى حينئذٍ: ويقال لهم عند مصيرهم إلى الرحمة والخلود في الجنّة: كنتم في الدنيا خير أمة أخرجت للناس...

---

(١) حقائق التأويل: ٢١٨.

وهذا الوجه تحكّم بربط آيات ليس من الواضح ارتباطها، وفيه تقدير لا يستوحيه القارئ للنص القرآني، ويحتاج إلى شاهد وقرينة، هذا إذا ثبت وحدة نزول هذا المقطع القرآني كلّه، وليس بثابت.

وباستعراض هذه الوجوه، يلاحظ أن أخفّها مؤونة على المستوى اللغوي والعرفي، وأقربها للانسجام الداخلي والخارجي و.. كلّ من الوجه الأوّل بعد إجراء تغيير طفيف فيه وهو: تحقّقتم خير أمة، والوجه السادس، وبهذا لا يكون الجواب الأوّل الذي ذكره التستري صحيحاً في تفسير الآية الكريمة.

ثانياً: إن الروايات الواردة في حصول تحريف في نقل الصيغة النزولية لهذه الآية يجب تحقيقها؛ فالرواية الثانية والثالثة والرابعة والخامسة، كلّها مرسلات، فقد وردت الثانية والثالثة في تفسير العياشي دون ذكر السند، كما وردت الأخيرتان في مناقب ابن شهرآشوب على الحال عينها، فلا يستند لمثل هذه الروايات في إثبات تحريف القرآن. يضاف إلى ذلك أنّ الروايتين الأخيرتين ليس فيهما دلالة على الحصر واضحة، فيمكن تفسيرهما على أساس قانون الجري والتطبيق دون أن ينافي ذلك قدرة العموم الموجودة في الآية الكريمة؛ فتبقى الرواية الأولى المسندة التي نقلها علي بن إبراهيم القمي في تفسيره، والظاهر أن المقصود بابن سنان الوارد فيها هو عبد الله بن سنان الثقة، دون محمد بن سنان المختلف فيه؛ خلافاً لما ذكره السيد فضل الله[1]، لأننا لم نعثر على رواية ينقل فيها ابن أبي عمير عن محمد بن سنان على خلاف (عبد الله) حيث له روايات عنه، ومعه فتكون الرواية تامة السند على المعروف، لكن قد يتحفظ عليها من نواحٍ:

الناحية الأولى: إذا ثبت عدم تحريف القرآن الكريم بنصّ القرآن نفسه أو بالدليل

---

(١) فضل الله، تفسير من وحي القرآن ٦: ٢١٦؛ حيث رجّح أن يكون محمدَ بن سنان المختلف في وثاقته.

القطعي، صارت هذه الرواية مخالفة للدليل القطعي؛ فتطرح، ويسقط سندها عن الاعتبار، بل لا ينعقد صحيحاً من الأوّل كما قلنا في أبحاثنا الأصولية.

وهذا التحفظ غير واضح على إطلاقه، فقراءات القرآن تعدّدت وفيها مثل هذا النوع من الاختلاف، ومع ذلك لم يجد العلماء فيها أيّ تنافٍ مع نظرية صيانة القرآن من التحريف، فليكن هذا المورد من هذه الحالات التي تبيّن أنّ هناك اختلافاً في القراءة القرآنية، فما ذكره بعضٌ(١) من أنّ هذه الرواية تعارض سائر القراءات أو الروايات الدالّة على أنّ الكلمة هي «أمّة»، غير واضح بناء على مثل نظريات تصحيح القراءات كلّها وفقاً لمثل فكرة الأحرف السبعة أو غيرها، نعم ربما يصحّ ذلك بملاحظة أنّ هذه الرواية استنكرت أن يكون النزول بتلك الطريقة، لا أنّها اكتفت بتحديد أحد ألوان النزول، فلاحظ جيداً، فتكون نافيةً لسائر القراءات وما دلّ عليها من روايات.

الناحية الثانية: إن هذه الرواية أقصى ما فيها أنها خبر آحادي ظنّي مخالف للقراءات السائدة المشهورة وشبه المشهورة، غير مقطوع الصدور، وقد حققنا مفصّلاً في علم أصول الفقه عدم حجية خبر الثقة الظني، لاسيما في القضايا الخطيرة، ما لم يبلغ حدّ الاطمئنان والوثوق بالصدور، وهو غير متوفر في رواية من هذا النوع، مع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً عدم ورودها في مصادر الحديث الإسلامية الكبرى والرئيسة لا عند السنّة ولا عند الشيعة؛ فلا تكون هذه الرواية معتبرة حينئذٍ.

الناحية الثالثة: إن هذه الرواية يتوقف في سندها من ناحية عدم ثبوت طريق صحيح لنسخة كتاب تفسير القمي الذي بين أيدينا، بل حتى النسخة التي وصلت للحرّ العاملي.. على ما بحثناه مفصّلاً في موضعه.

---

(١) المصدر نفسه.

الناحية الرابعة: ما ذكره العلامة فضل الله[1]، من أنّ إسناد الضمير في «أخرجت» إلى «أئمة» قد يكون خطأً من الناحية اللغوية عربيّاً؛ لأنّ الجمع المذكر لابد أن يسند إليه الضمير في الفعل بنحو المذكر دون المؤنث، فلابد أن يقال: أخرجوا، وإنّما يجوز التأنيث حينما يكون الإسناد إلى الظاهر، تقول: جاءت الأئمة، ولا أقلّ من أنّ ذلك غير بليغ ينزّه عنه القرآن.

وهذا الكلام قد يكون جيّداً على مستوى الجانب البلاغي في الجملة، وإلا فالظاهر أنّ النحاة لا يمانعون من تقدير كلمة: «جماعة» هنا؛ فيكون المعنى: كنتم خير جماعة أئمة أخرجت للناس، وربما لذلك لم يجزم المستشكل هنا، بل عبّر بكلمة: «قد يكون».

الناحية الخامسة: ما ذكره أيضاً[2]، من أنّ استنكار الإمام في الرواية مستدلاً بقتلهم الحسن والحسين و.. غير مناسب، مع الإيحاء بأنّ الأمّة كانت كذلك بملاحظة الخصال الثلاث التي ذكرت في الآية فيما بعد، لانّ الأمة لا تتصف كلّها بهذه الصفات، ومن ثم يكون المراد بالأمة خصوص المتصفين بهذه الصفات، فلا تشمل الذين قتلوا الأئمة، فأيّ موجب حينئذٍ للتبديل في الآية؟!

والجواب: إنّ توصيف الأمّة ليس باعتبار الجميعية حتى يتمّ الاستشكال، ومثل هذه الأوصاف لا تطلق باللحاظ الجميعي عرفاً، بل باللحاظ الأعمي الأغلبي، فيراد بالرواية أنّه كيف تكون هذه الأمّة المسلمة بغالبية أفرادها ممّن يصحّ وصفه بذلك، مع أنّهم فعلوا ما فعلوا؟! وهذا مما لا ضير فيه حتى يسجل نقضاً على الرواية، تماماً كما تقول: أيّ أمّة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله وترمي الكعبة بالمنجنيق؟! فإنّ من يرمي الكعبة بالمنجنيق لا يتصف بهذه الصفات مثلاً،

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٦ ـ ٢١٧.

لكن مع ذلك يصحّ إطلاق الوصف من هذه الناحية في الجملة الاستنكارية التي ذكرناها، وهذا ما قصدته الرواية، فإنّها أرادت أن تستنكر كون قتلة الحسين هم المرادون من الآية بلحاظ أنّ الأمة فعلت ذلك بالمباشرة أو بالرضا، كما هي عادة التوصيفات التي تطلق على الأمم، فقالت: إن هؤلاء لا يصحّ وصفهم بهذه الصفات الثلاث وهم قد فعلوا ما فعلوا، ولا أرى ضيراً في ذلك.

والنتيجة: إنّه لا يمكن الاستناد إلى معطى يُركن إليه لإثبات الاختلاف النزولي للآية الكريمة؛ فالحلّ الثاني غير صحيح هنا.

ثالثاً: إنّ ما ذكره الشيخ المظفر رداً على الملاح غير دقيق؛ فإذا كانت خيرية الأمة المحمدية في وجود تشريع الأمر والنهي فيها، لا في كون هذه الأمة آمرة ناهية، لما كانت هناك ميزة للأمة الإسلامية؛ لأنّ فريضة الأمر والنهي موجودة في الشرائع السابقة، لاستبعاد عدم وجود مثل هذه الفريضة في الدين، لاسيما الديانة المسيحية القائمة على الدعوة والتبشير وهداية الناس إلى دين المسيح، ولا توجد بأيدينا نصوص تدلّ على عدم تشريع هذه الفريضة في الأمم السابقة، بل القرآن يخبرنا أن بعض أهل الكتاب يمارسون هذه الفريضة كما يقول أيضاً: ﴿**وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٩٥)، وفي بعض الروايات إنزال العذاب على أقوام تركوا هذه الفريضة، وهذا كلّه ـ إلى جانب حكم العقل بها في الجملة ـ يؤكّد وجودها في الديانات السابقة، ولو بعضها. بل يقول تعالى: ﴿**لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ * كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ**﴾ (المائدة: ٧٨ ـ ٧٩)؛ فإن هذه الآيات تتحدث عن لعنهم وتندّد به وتذمّهم ذماً شديداً لعدم تناهيهم عن المنكر بوصفه شكلاً من أشكال العصيان، فلو لم تكن هذه الفريضة مشرّعة في ديانة داوود وعيسى عليهما السلام لما كان هناك معنى لذمّهم بهذه الطريقة، وهكذا

الحال في آيات وصية لقمان لابنه التي أسلفناها سابقاً، فهي تدلّ على هذا المبدأ أيضاً قبل الإسلام، بل قد أشير في بعض المصادر الإسلامية إلى أنّ بعض الديانات السابقة كانت تعتمد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]. يضاف إلى ذلك أنه لو كانت هذه الفريضة يقصد بها في هذه الآية مجرد التشريع لكان ينبغي أن يقصد ذلك أيضاً في الجملة التالية لها فوراً، وهي: ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾، مع أن الإيمان بالله تعالى ليس امتيازاً تمتاز به الدعوة المحمدية، كما هو واضح. هذا كلّه، فضلاً عن أن هذا التخريج مخالف لظاهر الآيات المخبرة عن وصف المؤمنين مقابل صفة أهل الكتاب، فتفسيرها بما ذكره المظفر غير واضح بعد ظهورها في الخبرية بالشكل المذكور.

رابعاً: إن حمل الوصف على الكلّ لقيام البعض به ولو كان القائمون به بعضاً قليلاً، كما قال العلامة المظفر... خلاف الظاهر من إطلاق الأوصاف على الجماعات؛ فلا يقال: بنو فلان أتقياء، لمجرّد وجود بعضٍ قليل منهم يتصف بهذه الصفة، ولا يقال: المسلمون اليوم صالحون، لمجرد وجود واحد في كل مائة منهم يتصف بالصلاح، فهذا التوصيف مستهجن عرفاً ما لم يقم شاهد على قصده في دلالة الكلام. ونحن لا نجد شاهداً من هذا النوع، فيكون هذا التفسير غير عرفي، على خلاف تفسير الشريف الرضي الآتي الحديث عنه بإذن الله.

أضف إلى ذلك، أنه لو كان المدح بملاحظة وجود قلّة لما انسجم ذلك مع المقارنة مع أهل الكتاب الذين وصفتهم الآية نفسها بأنّ منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون، فلو كانت الحالة مع الأمة الإسلامية متطابقة لما كان معنى للتمييز،

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٢٨٣؛ وسيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٢: ٢٨٠؛ وأبو الحسن المسعودي، إثبات الوصيّة: ٣٠؛ وصدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي ٤: ٥٢.

لاسيما وأن الآيات اللاحقة ـ كما نقلناها سابقاً ـ تؤكّد أن هناك جماعة من أهل الكتاب كانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، إذاً فأيّ ميزة للمسلمين على غيرهم حينئذٍ حتى تقدّم الآيات هذا المشهد المقارن؟! وعليه؛ فكلا تفسيري العلامة المظفر في غير محلّهما، ولا تساعد عليهما اللغة والعرف وتركيبة الآيات.

خامساً: إنّ تفسير المخاطب في الآية بخصوص المهاجرين أو الصحابة غير مفيد من جهة، وغير صحيح من جهة أخرى.

أ ـ أما أنه غير مفيد، فبملاحظة الإشكالية بصيغتها التي تخاطب الفكر الشيعي؛ لأنّ بعض الشيعة في العادة لا يرون مجتمع الصحابة مجتمعاً سليماً تماماً، فلو حصروا الآيات بهم ما انسجم ذلك مع ثقافتهم.

ب ـ وأما أنه غير صحيح؛ فلأن الخطابات القرآنية وإن وجّهت أحياناً لمسلمي ذلك الزمان، إلا أن ذلك بمجرّده ليس دليلاً على الاختصاص الحكمي إلا عند حصول شاهد أو استيجاب ذلك حصول الشك في التاريخية، كما يقرّ بذلك حتى أنصار اختصاص الخطاب المشافهين.. وفيما نحن فيه، إذا كان الخطاب موجهاً لخصوص بضعة مئات أو آلاف في عصر واحد فقط، فأيّ معنى لمقارنة هؤلاء بأهل الكتاب بوصفهم أمة ذات ديانة يأمر بعضها وينهى؟! فهذا أشبه شيء بمدح الأتقياء الخلّص في الأمة المسلمة وعددهم قليل جداً نسبةً لمجموع الأمة الممتدّ في الزمان والمكان، ووضعهم مقابل تمام أفراد أمة أهل الكتاب، وليس أمام الأتقياء منهم!!

نعم، لابد أن يكون المجتمع الموجّه إليه الخطاب آنذاك مما يصدق عليه في الجملة هذه الأوصاف بما هو جماعة لا بما هو أفراد؛ لأن الخطابات هنا والتوصيفات ظاهرة في لحوقها للجماعات بما هي جماعات لا الآحاد بما هم آحاد.

سادساً: إنّ إطلاق الأوصاف على الجماعات يكون عادةً على نحو الموجبة

الأكثرية، أي بلحاظ المجموع بما هو مجموع، أعني بهذا التعبير هنا: على نحو الأعم الأغلب؛ فأفضل جوابٍ هنا هو جواب السيد الرضي؛ وذلك لما قلناه غير مرّة[1] من أن إطلاق الأوصاف على الأعم الأغلب ظاهرة سائدة في اللغة العرفية والعربية، وقد استخدمت مراراً في القرآن الكريم، وعليه، فإذا لاحظنا الأعم الأغلب ـ ونحن نتعامل مع أمّة ممتدّة في الزمان والمكان والظروف والأحوال ـ فهذا معناه أن هذه الأمة في حالاتها الغالبة على هذه الصعد، هي أمة مؤمنة آمرة ناهية، فلو خفّ وهج اتصافها بهذه الأوصاف في زمان ما أو ظرف ما أو مكان ما، أو حالة ما، فلا يلغي ذلك صدق الاتصاف.

والأمر الأهم هنا أنه بعد عموم مفهوم الإيمان بالله والمعروف والمنكر لمثل التوحيد وما في الإسلام من حكم وتشريعات وقيم عليا، ونظرنا للواقع الإسلامي بمنظار شامل لا بمنظار من يبحث عن حلّ لمشكلة هنا أو هناك، فنحن نجد كل هذه الظواهر، ولو الاجتماعية البسيطة الناهية عن الزنا والقتل والسرقة والشرك وهتك الأعراض و.. وكذلك ظواهر الطقوس الدينية و... لها دخالة في تصحيح الوصف والله العالم، وعليه فحصول انحراف أو خلل ما بعد وفاة الرسول ﷺ أو في زماننا لا ينفي هذا الاتصاف.

سابعاً: بصرف النظر عن طبيعة الإخبار الموجود في الآية نجد أنه ما زال يمكن الاستدلال بها على الأمر والنهي، لعدم ارتباط ذلك بالقضية السابقة، كما صار واضحاً من خلال تحليل الآية الأولى، كما تقدّم. وبهذا كلّه، يتضح أنه لا توجد إشكالية تواجهها هذه الآية الكريمة فيما تخبر عنه.

ويبقى أنّ هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، ظاهر في أن هناك نفعاً تقدّمه هذه الأمة للناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن تصوّر كونهما شكلاً من

---

١ انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ١١١ ـ ١١٣.

أشكال الفائدة التي تقدّمها هذه الأمة للناس، لكن وصف الإيمان بالله تعالى لا يفهم وجه ارتباطه بهذه الخيرية بعد أن كان أمراً قلبياً شخصياً عند الإنسان!!

ويمكن أن يجاب بأن نفع أمة لغيرها قد يكون بالمباشرة وهو دعوتها للخير، وقد يكون بواسطة خلق أنموذج صالح، والإيمان بالله هو أبرز أنموذج صالح تقدّمه الأمة المسلمة لسائر الأمم، أو يقال: إنكم تأمرون وتنهون مع كونكم مؤمنين بالله، في إشارة إلى ربط الأمر والنهي بالمسألة الإلهية والبُعد الديني، أو جعل أبرز مورد للأمر والنهي هو الإيمان بالله ودعوة الأمم لذلك، ولهذا عقّبت الآية الكريمة بالحديث عن ظاهرة الإيمان ومساحتها في مجتمع أهل الكتاب.

فرضية التعارض بين خيرية الأمّة المسلمة وأفضلية بني إسرائيل!

وتبقى نقطة في هذه الآية الكريمة، وهي أن الله تعالى يصف الأمة الإسلامية بأنها خير الأمم، لكنه في موضع آخر يعتبر بني إسرائيل هم المفضّلون، قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ * مِن فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِياً مِّنَ الْمُسْرِفِينَ * وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (الدخان: ٣٠ ـ ٣٢)، وقال تعالى: **﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (البقرة: ٤٧، ١٢٢)، وقال تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُواْ نِعْمَةَ الله عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاء وَجَعَلَكُم مُّلُوكاً وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِّن الْعَالَمِينَ﴾** (المائدة: ٢٠)، وقال تعالى: **﴿قَالَ** [أي موسى] **أَغَيْرَ الله أَبْغِيكُمْ إِلَهاً وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (الأعراف: ١٤٠)، وقال تعالى: **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (الجاثية: ١٦).

وقد حاولت كتب التفسير الإسلامي تحليل المقصود من أفضلية بني

إسرائيل[١]، وكلّه ليس بحثنا، وللاختصار قد يبرز تمييز هنا يقوم على وجود فرق أساس بين تلك الآيات والتي نحن فيها؛ فإنّ تلك الآيات تتحدث عن بني إسرائيل في حدّ أنفسهم وأنّ الله اختارهم أو فضّلهم على العالمين في أمرٍ ما، سواء قصد بالعالمين خصوص زمانهم أم مطلق الأزمنة الحاضرة والمستقبلة والماضية؛ أما الآية التي نحن فيها فلا تدلّ على أفضلية الأمة الإسلامية في حدّ نفسها، وإنما الأفضلية التي جاءت بملاحظة علاقة هذه الأمة بسائر الناس، فالأمة المسلمة خير أمّة للآخرين ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، وليس هناك حديث مباشر عن أفضليتها في حدّ نفسها، على خلاف آيات بني إسرائيل، فليس فيها هذه النقطة، بصرف النظر عن حسم تفسيرها في محلّه، ولذلك كانت تكملة الآية: ﴿تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ﴾ بمثابة الحال الذي في معنى التعليل، على حدّ تعبير ابن عاشور[٢]، وهذا فارق جوهري ورئيس.

٨.١. مبدأ اللامبالاة إزاء الآخرين وضلالهم، إشكاليّة وجود المسقِط لفريضة الأمر والنهي

تحدّثت بعض الآيات القرآنية عن تبرير شكلٍ من أشكال اللامبالاة إزاء سلوك الآخرين واعتقاداتهم، وقد تكون هذه الآيات أساساً لرفض مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعمدة هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وقد ذكر الإمام أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) في كتابه شرح الفقه الأكبر أن المجبرة كانوا يستدلّون بهذه الآية الكريمة لإسقاط

---

(١) راجع ـ من باب المثال ـ: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١١٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٣: ١٨٩.

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن خلال إحدى الروايات يفهم أن الاستناد إلى هذه الآية لتبرير اللامبالاة المذكورة كان موجوداً في عصر الخليفة الأوّل أبي بكر، فقد ورد في الخبر أنه «قام أبو بكر (رضي الله عنه) فحمد الله وأثنى عليه، فقال: يا أيها الناس! إنكم تقرؤون هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ إلى آخر الآية، وإنكم تضعونها على غير موضعها، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيّروه أوشك الله أن يعمّهم بعقابه»[(١)]؛ فهذا النص ـ إذا ثبت ـ يوحي بوجود جماعة من المسلمين في الصدر الأول كانوا يستندون لهذه الآية لتبرير عدم المبالاة بالمنكر الحاصل في الخارج.

ويذهب مايكل كوك إلى أنّ نصوص الحديث النبوي المتحمّسة لهذه الفريضة تشي بمصدر كوفي لها، فيما نصوص التثبيط شاميّة، الأمر الذي يوحي بظروف ولادة هذه النصوص أو تلك[(٢)]، ممّا يعني وجود تيار يتبنّى هذه الآية هنا للتخلّي عن فكرة الأمر والنهي.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية أنها تطالب المؤمنين أن يهتمّوا بأنفسهم، وأنه ليس المطلوب منهم غير ذلك، وأن ضلال من ضلّ لا يضرّهم شيئاً، فما داموا قد اهتدوا فعليهم أن لا يبالوا بمن ضلّ؛ فإنّ الله تعالى سيُرجِع الجميع إليه، وهناك يكون الحساب والإنباء. وهي بهذه الطريقة تؤكّد مفهوم اللامبالاة بما يتناقض ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) انظر: مسند ابن حنبل ١: ٥، ٧، ٩؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٣٢٧؛ وسنن الترمذي ٣: ٣١٦، وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ٤: ١٢٢٦ و..

(٢) كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ١٠٠ ـ ١٠١، والتأكّد من ادّعائه هذا يحتاج إلى مسح شامل للنصوص، لكن للوهلة الأولى ونتيجة المراجعة السريعة مع الأخذ بعين الاعتبار مصادر المسلمين كافّة، يمكن التشكيك في صدقيّة هذه الدعوى.

هذا، وقال الإمام الغزالي: «اعلم أنّ طائفة من الضعفاء ظنّوا أن ترك الأمر بالمعروف من جملة الرضا بالقضاء، و سمّوه حسن الخلق، وهو جهل محض، بل عليك أن ترضى و أن تكره جميعاً»(١). وهذا ما يشي بأنّ هناك توجّهاً لترك هذه الفريضة اعتماداً على مفاهيم الرضا والتوكّل، ولعلّ هؤلاء الذين أشار إليهم الغزالي هم من المتصوّفة.

وقد أجيب ـ ويمكن أن يجاب ـ عن الاستدلال بهذه الآية لإسقاط فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو لإحداث معارضٍ لأدلّتها، بما يلي:

الجواب الأوّل: ادّعاء أن هذه الآية الكريمة منسوخة ـ إلى جانب سائر آيات الموادعة والعلاقات السلمية مع الكافرين ـ بمثل آية السيف أو أواخر آيات الجهاد النازلة في سورة التوبة، فلا يحتجّ بهذه الآية على شيء لكونها منسوخة؛ فتبقى أدلّة الأمر والنهي بلا معارض(٢).

ويناقش هذا الجواب بما ذكرناه مفصّلاً في فقه الجهاد(٣)، من أنّ آية السيف أو غيرها ليست ناسخةً كما قيل، وأن موضوع الآيات مختلف أو يوجد بينها تخصيص أو تقييد، بحسب الموارد والحالات، وسوف نرى ـ قريباً بعون الله ـ هل يوجد تنافٍ بين هذه الآيات أو آيات الأمر بالمعروف وبين هذه الآية حتى يدّعى النسخ؟ بعد عدم وجود شواهد تاريخية تفيد النسخ.

الجواب الثاني: لا يمكن رفع اليد بهذه الآية الكريمة عن الآيات الكثيرة، والأخبار المتواترة، وإجماع المسلمين.. الدالّة جميعها على وجوب الأمر بالمعروف

---

(١) الغزالي، الأربعين في أصول الدين: ١٦٢.

(٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ٣٤؛ وابن الجوزي، زاد المسير ٢: ٣٣١؛ ونواسخ القرآن: ١٤٩.

(٣) العنف والحريات الدينية ٢: ٢١ ـ ٦٠.

والنهي عن المنكر، فلابدّ من تأويل هذه الآية هنا، ولو عبر جعل أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر محقّقةً لشرط الاهتداء المأخوذ في الآية[١].

وهذا الكلام بهذه الطريقة غير صحيح؛ فإنه كما لا يمكن رفع اليد عن تلك الأدلّة بهذه الآية، كذلك لا يمكن رفع اليد عن هذه الآية ـ لو كانت تامّة الدلالة بعد قطعيّة صدورها ـ بمجرد وجود تلك الأدلّة، بل لابدّ من التفتيش عن حلّ أكثر جذرية، يرفع التناقض في القرآن الكريم على أساس علمي وليس أيديولوجياً.

الجواب الثالث: ما نسبه الفخر الرازي إلى الأكثر، من أنّه لا يوجد أيّ تعارض بين هذه الآية وأدلّة الأمر والنهي؛ لأن هذه الآية ـ بحسب السياق ـ تطالب المؤمنين بالإيمان وتخبر المؤمنين بأن ضلال الضالّين لن يُلحق بكم الأذى ولن يكون سبباً في أذيتكم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، فلا تقلقوا من ضلالهم بعد أن صرتم مهتدين؛ فالآية ـ كما يقول الماتريدي وغيره ـ في مقام بيان عدم سراية ضرر الضالّين إلى المؤمنين، شبيه ما تفيده بعض الآيات من أنه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤ وغيرها)[٢].

وهذا الجواب جيد، سوى أنه يحتاج إلى مزيد توضيح بشأن مطلع الآية: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾؛ فإنّ هذا الجواب يوضح ما بعد هذا المقطع ممّا ينفي الضرر؛ لكنه لا يفهمنا بوضوح لماذا حصرت الآية ـ بتقديم «عليكم» على «أنفسكم» ـ بأنّ

---

(١) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٥: ٢٤١؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٤٠.

(٢) انظر: السيوطي، الديباج على مسلم ١: ٦٤؛ والمباركفوري، تحفة الأحوذي ٦: ٣٢٤، ٣٣٥؛ والمناوي، فيض القدير ٢: ٥٠٥؛ وأبو بكر أحمد الرازي الحنفي، شرح بدء الأمالي: ١٢٤؛ والطوسي، التبيان ٤: ٤١؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ١٢: ١١٢؛ والنحاس، معاني القرآن ٢: ٣٧٣؛ والزمخشري، الكشاف ١: ٦٤٩؛ والهمداني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (فارسي): ٤٦ ـ ٤٧.

المطلوب منّا هو أنفسنا؟!

الجواب الرابع: إنّ هذه الآية بصدد بيان أن المطلوب من كل إنسان، أن يكون مستقلاً في نفسه وفكره وإرادته عن الآخرين، فلا يسمح بتبعيّته لهم، بل المهم أن يركّز جهده على نفسه ولا يرضى بلحوق ضررِ ضلالهم له بتأثره بهم[(١)].

وهذا التفسير للآية كأنه يفهم اللام في ﴿**لَا يَضُرُّكُم**﴾ على أنها ناهية وليست نافية؛ أي إلزموا أنفسكم ولا تسمحوا بأن يضرّكم من ضلّ من الناس بفكره وسلوكه و.. ولو عبر انشغالكم بهدايته، وهذا المعنى مطروح كاحتمال في كلمات المفسرين والمعربين للقرآن الكريم[(٢)]، ولا بأس به في نفسه؛ لأنّ البنية اللغوية والنحوية للآية لا تمانعه، وإن كان احتماله قليلاً في كلمات المفسّرين، والمعروف في الإعراب هنا هو النفي[(٣)]، نعم مجيء كلمة ﴿**إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾ قد يوحي بلام النفي في ﴿**لَا يَضُرُّكُمْ**﴾ إذ لو كان المراد النهي لنهى عن إلحاق الغير الضرر بهم مطلقاً، بلا فرق بين أن يكونوا اهتدوا أو لا، ما لم يكون المراد أن يكون شرطاً مسوقاً لتحقق موضوع الإضرار، إذ مع عدم الهداية يكون الضرر حاصلاً فلا معنى للإضرار.

الجواب الخامس: ما جاء في الرواية عن ابن عباس، وينقل عن السدي وعبد الله بن المبارك، من أنّ الخطاب موجّه لجماعة المؤمنين وليس للفرد منهم، فيكون المعنى: أيها المؤمنون، عليكم الاهتمام بجماعتكم وأهل دينكم في المحافظة على هدايتهم[(٤)]، فتكون هذه الآية من الآيات الدالّة ـ في الجملة وفي الداخل الإسلامي ـ على الأمر

---

(١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٤٠؛ والروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) راجع: أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن ٢: ٤٤؛ والطبرسي، مجمع البيان ٣: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٣) انظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم ٢: ٣٠٥.

(٤) انظر: مجمع البيان ٣: ٤٣٥؛ وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ٤: ١٢٢٦؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ١٢: ١١٢.

بالمعروف والنهي عن المنكر، لا على إسقاط هذه الفريضة.

وهذا التفسير فيه بُعد؛ لأن ظاهر هذا النوع من الخطابات أنها سارية على الأفراد؛ وليس الموضوع من نوع الموضوعات المجتمعية ـ كبعض الواجبات الكفائية ـ حتى يُحمل الخطاب على الجماعة، بل هو وارد في الهداية والضلالة التي هي ـ أيضاً ـ شأن شخصي لكل إنسان، فهذا الحمل فيه قدرٌ من التكلّف، ولا أقلّ من عدم وجود شاهد عليه؛ لأن المعنى: فليلزم كل واحد نفسه؛ وليس فليلزم كل واحد سائر المؤمنين، أو فلتلزم الجماعة نفسها، علماً أنّه لو تمّ هذا الكلام لدلّت أيضاً على عدم وجوب الأمر والنهي في حقّ غير المسلمين، فهو قبول ضمني بالدلالة على مبدأ اللامبالاة في مورد غير المسلم الخارج عن الجماعة المؤمنة، وهذا ما يبقي المشكلة على حالها؛ لاسيما وأنّ قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ..**﴾ (آل عمران: ١١٠) يدلّ على خيرية الأمّة الإسلامية في حقّ غير المسلمين من الناس، فَتُعَارِضُ بدرجةٍ ما هذا الفهم الموجود هنا لهذه الآية، والمقدار المتيقّن من الهداية في ذلك الزمان هو السعي لهداية غير المسلمين إلى الإسلام؛ فقد كان هذا هو الموضوع الأوّل للمسلمين الذين تحرّكوا للدعوة والتبليغ ـ تبعاً للنبيّ ـ في كل مكان، ولاسيما بعد صلح الحديبية، فالآية لو طلبت الإعراض عن غير المسلمين أو حصرت الاهتمام بالمسلمين لشكّلت تصوّراً جديداً في الوعي آنذاك يستدعي تساؤلات وتأثيرات ميدانية، الأمر الذي لم نجد له أيّ انعكاس فيما بأيدينا من وثائق التاريخ والحديث.

الجواب السادس: أن يلتزم باختصاص مورد الآية بحالة فقدان شروط الأمر والنهي أو حصول حالة اليأس، فكأنّها ـ بحسب تعبير الآلوسي[١] ـ تسلية لمن يأمر وينهى ولا يُقبل منه، يدعم ذلك ما ورد في الحديث عن الإمام الصادق، عن ثعلبة

---

(١) تفسير روح المعاني ٧: ٤٦.

الحبشي (الخشني)، سأل من رسول الله ﷺ عن هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ فقال: «وأمُر بالمعروف، وانْهَ عن المنكر، واصبر على ما أصابك، حتى إذا رأيت شحّاً مطاعاً، وهوى متبعاً، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بنفسك، ودع أمر العامة»[١]، وقد ورد نحوه في أخبار تنقل هذا الرأي عن ابن مسعود ومكحول في تأويل هذه الآية[٢].

وقفة مع كتاب مصباح الشريعة

ويناقش بأنه تقييد لدلالة الآية بدون دليل أو شاهد فيها أو في سياقها، كما أنّ الرواية المذكورة منقولة عن كتاب «مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة» الذي لا يعلم مدى نسبته إلى الإمام الصادق؛ فلا سند لها؛ فكتاب «مصباح الشريعة» لم يعتمد عليه الحر العاملي في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»؛ فيما اعتبره المحدّث النوري من مصادر كتابه «مستدرك الوسائل»؛ ويبدو أنّ من أقدم من تحدّث عن هذا الكتاب كان ابن طاووس (٦٦٤هـ) الذي وصفه بالكتاب اللطيف الشريف[٣]، والشهيد الثاني (٩٦٥هـ) الذي أَكْثَرَ من النقل عنه في بعض كتبه الأخلاقية، كما جعله أحد مصادره ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللآلي، و.. لكنّ العلامة المجلسي (١١١١هـ) ارتاب في هذا الكتاب، واعتبر أن أسلوبه لا يشبه سائر كلمات أهل البيت، فقال: «كتاب مصباح الشريعة فيه بعض ما يريب اللبيب الماهر، وأسلوبه لا يشبه سائر كلمات الأئمة وآثارهم.. »[٤]، بل قال الآغا بزرك الطهراني

---

(١) مصباح الشريعة: ١٠؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١٢: ١٨٩؛ وانظر: الطبري، جامع البيان ٧: ١٢٨؛ وناصر مكارم الشيرازي، الأمثل ٤: ١٧٥.

(٢) انظر: تفسير ابن أبي حاتم الرازي ٤: ١٢٢٧؛ ويفهم تبني هذا القول من ابن زمنين في تفسيره ٢: ٥٠؛ وابن عطية الأندلسي، المحرّر الوجيز ١: ٤٨٦، و٢: ٢٤٩.

(٣) ابن طاووس، الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٩٢.

(٤) بحار الأنوار ١: ٣٢؛ وقال الشيخ مسلم الداوري: «إنّ الكتاب وإن كان غير محتاج إلى

(١٣٨٩هـ): «ورأيت نسخة كتب في حاشيتها نقلاً عن خطّ الشيخ سليمان الماحوزي، ما سمعه الشيخ سليمان عن العلامة المجلسي، أنه كان يقول المجلسي أن مؤلّف (مصباح الشريعة) هو شقيق البلخي»[١]. وقد ألّف السيد حسن الصدر (١٣٥١هـ) رسالة في أنّ مؤلف هذا الكتاب هو سليمان الصهرشتي تلميذ السيد المرتضى اختصره من كتاب شقيق البلخي.

وقال السيد الخميني: «أما رواية مصباح الشريعة، الدالة على التفصيل بين وصول الغيبة إلى صاحبها وعدمه، فلا تصلح للاستناد إليها؛ لعدم ثبوت كونها رواية فضلاً عن اعتبارها، بل لا يبعد أن يكون كتابه من استنباط بعض أهل العلم والحال ومن إنشاءاته»[٢].

وقد بذل المحدث النوري جهداً لجمع كلمات العلماء المتأخرين حول الكتاب، لكنها لا ترجع إلى محصّل مهم في اعتبار الكتاب، كرأي ابن أبي جمهور الأحسائي، ورأي عبد الله أفندي صاحب رياض العلماء، مناقشاً بعض ملاحظاتهم بمناقشات بعضها جيّد ومفيد، دون أن يذكر سنداً لهذا الكتاب، مقرّاً ومعترفاً بعدم وجوده، لكنه يرى أن شهادة هؤلاء العلماء كالشهيد الثاني وابن طاووس والكفعمي (٩٠٥هـ) كافية للوثوق بنسبة الكتاب إلى الإمام الصادق عليه السلام[٣].

وبصرف النظر عن كل المناقشات وردودها، لكن هل مجرد نسبة ابن طاووس الذي تفصله عن عصر الإمام الصادق عليه السلام خمسة قرون، دون أن يكون للكتاب عين ولا أثر في القرون الغابرة، يوجب ـ حقاً ـ حصول الوثوق بنسبته

طريق، إلا أنّ نسبته إلى الإمام غير محرزة»؛ فانظر له: أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٣٦٣.

(١) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ١١١.

(٢) روح الله الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٠.

(٣) انظر: خاتمة المستدرك ١: ١٩٤ ـ ٢١٦.

للإمام عليه السلام؟! هذا فضلاً عن الكفعمي والشهيد الثاني في القرن العاشر الذي لاحظنا استناده إليه في الكتب الأخلاقية دون الفقهية والاجتهادية والكلامية، وكذا عبد الله أفندي وغيره من المتأخرين. والحاصل أن هذا الكتاب لا يحرز نسبته إلى الإمام الصادق عليه السلام، ولا طريق صحيح له، فلا يعتمد على هذه الرواية.

نعم، هذه الرواية موجودة بمضمونها مسندةً إلى أبي ثعلبة الخشني في بعض المصادر السنية[1]، وفيها إضافة: «..ورأيت أمراً لا يُدان لك به، فعليك خويصة نفسك، فإن من ورائكم أيام الصبر، الصبر فيه (فيهنّ) على مثل قبضٍ على الجمر، للعامل فيهنّ مثل أجر خمسين رجلاً يعملون بمثل عمله». وقد وصف الترمذي هذا الخبر بأنه حسن غريب[2].

ولكنّ هذا الحديث لا يستند إليه؛ لوجود عتبة بن أبي حكيم في سنده، وهو رجل ضعّفه ابن معين وغمز فيه ابن حنبل و.. وإن وثقه بعض[3]، فضلاً عن كونه مجهولاً في مصادر الرجال الشيعية، لهذا يصعب الاستناد إلى رواياته، فالخبر لا يعتمد عليه هنا لتخريج الجواب السادس.

الجواب السابع: ما نراه احتمالاً راجحاً، وهو أن يكون المعنى هو أن المطلوب من كل إنسان أن يهدي نفسه، فهو مكلّف بهداية نفسه، فإذا لم تتحقق الهداية لنفسه كان مطالباً بذلك؛ لأنّ في عهدته مسؤولية نفسه على مستوى الواجبات

---

(١) سنن ابن ماجة ٢: ١٣٣٠ ـ ١٣٣١؛ وسنن أبي داوود ٢: ٣٢٤؛ وسنن الترمذي ٤: ٣٢٣؛ ومستدرك الحاكم ٤: ٣٢٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٩٢، والطبراني، المعجم الكبير ٢٢: ٢٢٠ و..

(٢) سنن الترمذي ٤: ٣٢٣.

(٣) انظر: الرازي، الجرح والتعديل ٦: ٣٧٠ ـ ٣٧١؛ وابن عديّ، الكامل ٥: ٣٥٧؛ وابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: ١٨١؛ والذهبي، الكاشف ١: ٦٩٦؛ وميزان الاعتدال ٣: ٢٨؛ وابن حجر، تقريب التهذيب ١: ٦٥٢.

والمحرمات، أما الآخرين فالإنسان غير مكلّف بهدايتهم، بمعنى أن هدايتهم شأنٌ يرجع إليهم وإلى ربهم، وإنما عليه أن يأمرهم وينهاهم؛ فإذا اهتدوا فبها ونعمت، وإلا فالمهم أن يحفظ نفسه، فهو غير محاسب على أفعالهم، وهذه الآية يوجد لها نظائر بهذا التفسير الذي ذكرناه في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿**لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاء**﴾ (البقرة: ٢٧٢)، فالآية لا تريد أن تلغي في حقّ النبيّ مهمة الهداية التي من البديهيات أنها أساس إرساله، ولكنها تريد أن تقول له: إنّ عليك نفسك فأنت محاسب يوم القيامة على أعمال نفسك، ولا يلحقك ضررٌ بأعمال غيرك، فلا تذهب بنفسك لأجل هدايتهم، ولا تقتل نفسك لأجل أن يهتدوا، إنما المطلوب أن تقوم بوظائفك الشرعية، فإن اهتدى الآخرون فهذا من نفعهم، وإلا ما ضرّوك شيئاً، ومن هنا جاء في الآية الكريمة: ﴿**وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الأنعام: ٥٢)، وقال تعالى: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَكِن ذِكْرَى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾ (الأنعام: ٦٨ ـ ٦٩)، وقال سبحانه: ﴿**فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَاللهُ أَشَدُّ بَأْساً وَأَشَدُّ تَنكِيلاً**﴾ (النساء: ٨٤).

مبدأ الوسطية في حمل الهمّ الديني والدعوي

وبهذا التفسير يتكشّف أمامنا أصل في غاية الأهمية في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ الوسطية في حمل الهمّ الديني والدعوي؛ فالقرآن في الوقت الذي يطالب فيه بآيات كثيرة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يبيّن في

آيات أخرى أنه ليس من المفترض بالمؤمن أن يعيش همّ عدم اهتداء الناس ويذيب نفسه بسبب وجود الضلال ولو سمّى ذلك تحرّقاً على الدين وغيرةً عليه، بل المطلوب القيام بالواجب الدعوي فإن اهتدى الناس فهذا من الخير الذي رزقهم الله إياه، وإن ضلّوا ولم يسمعوا لقوله؛ فلا يُحرق أعصابه ويذيب جسده ويحمل همّه ويعيش غمّه، بل يكمل حياته بطريق طبيعي، ليس لأنه لا يغار على الدين ولا يتحمّس له أو أنه غير مبالٍ بأمره، بل لأنه يقوم بوظيفته ببرودة أعصاب، فيجمع بين هذه البرودة وبين القيام بواجبه الديني في هداية الناس وأمرهم ونهيهم.

وقد أدّب الله نبيه مراراً بهذا الأدب؛ فقال تعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الحَدِيثِ أَسَفاً**﴾ (الكهف: ٦)؛ وقال سبحانه: ﴿**لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّن السَّمَاء آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ**﴾ (الشعراء: ٣ ـ ٤)، فهذه الآية تحذّر النبي من أن يتلف أعصابه وذاته لأجلهم؛ فما دمت تؤدي واجبك في هدايتهم، فلا يهمّك بعد هذا أمرهم، وإنما المطلوب أن تكون حاملاً لعذرك أمام الله في أعمال نفسك؛ ولهذا يلاحظ في مطلع سورة الشعراء أنّ القرآن أعقب تحذيره للنبي بأن الله لو أراد أن ينفعِلَ مثلَك أو يغضب أو يذهب بنفسه لنزّل عليهم آيةً من السماء وحسم الأمور، لكن لأنّ السياسة الإلهية مع الناس مختلفة، لهذا لا تجد مثل ذلك، بل تجد الإمهال دون الإهمال. وقال تعالى أيضاً: ﴿**أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**﴾ (فاطر: ٨)؛ فالهداية بيد الله وليست بيدنا نحن؛ لهذا فالمطلوب أداء الواجب دون حاجة إلى إذهاب النفس بالحسرة والهمّ والغم من عدم هدايتهم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿**إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ**﴾ (النحل: ٣٧).. وهذه هي قمّة التوكل على الله وربط الأمور بالقوانين التي وضعها الله في

الاجتماع والتاريخ..

وفي هذا السياق كلّه، جاءت الآية التي نحن فيها؛ لا لتسقط مبدأ الأمر والنهي، بل لتؤسّس مبدأ الفردية المسؤولة عن ذاتها وفعلها لنفسها ولغيرها، فتكون محكومةً لدليل الأمر والنهي؛ ومن هنا تفهم أدلّة نفي الوكالة والسلطنة على الناس، مثل قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ ـ ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨)؛ فهي تريد ـ وسيأتي بحثه تفصيلاً ـ نفي أسلوب الجبر والقهر في الأمر والنهي، لا إسقاط هذه الفريضة.

وإذا أحسن الإنسان فهم هذا النهج القرآني، علم أن كثيراً من أساليب الدعاة والمتديّنين في عصرنا والتي تتسم دوماً بطابع الغضب والانفعال والحسرة والأسى والألم والحزن من عدم هداية الناس وسلوكهم سبيل الحق.. ليست صائبة بحسب القاعدة والعنوان الأوّلي، فالمطلوب نقد الناس في انحرافها، والمطلوب هو الإصلاح والتغيير، والمطلوب هو الترشيد والتجويد؛ لكن ليس المطلوب عيش الحسرة والانفعال لأن الآخرين لا يهتدون، بل نحن نمارس واجبنا تجاههم فإن اهتدوا فبها وإلا فعلينا أنفسنا.. ولو سلك المؤمنون اليوم هذا السبيل لكان خطابهم الديني الدعوي أكثر هدوءاً واطمئناناً وسلامةً ومنطقيةً، دون أن يعني ذلك كلّه الرضا القلبي عن الباطل والمنكر، ودون أن يعني ذلك تولّي الانحراف وعدم التبري منه، فالجمع بين هذه المفاهيم ضرورة كبيرة.

وعليه، وعوداً على بدء، فبضم الجواب الثالث هنا إلى ما قلناه، وبضم الآيات إلى بعضها، يتضح الجواب المختار، والله العالم.

ومن خلال مجموع ما تقدم، يبرز جيداً معنى سائر الآيات التي توهّم هنا أيضاً

دلالتها على مبدأ اللامبالاة المفترض، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ١ ـ ٦)، فهي تريد تأسيس المبدأ عينه الذي أشرنا إليه، فبعد بذل المحاولات معهم تعود الآيات للتركيز على التبرّي من دين الآخرين، وملاحظة الامتياز بينهما، لا أنها تريد التخلّي عن الأمر والنهي، وإلا فكيف واصل النبي مسيرة الدعوة بعد هذه السورة المكية؟!

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٤١)، علماً أن الآية الأخيرة ظاهرة في التعليق على ممارسة الدعوة وحصول اليأس والتكذيب، لا في مطلق موارد الأمر والنهي.

وأمّا الحديث الذي نقله الغزالي من أنّ ترك هذه الفريضة يكون من التوكّل فهو مجرد كلام؛ لأنّ التوكّل شيء والتزام أوامر الله شيء آخر، فلو صحّ هذا الكلام للزم ترك جميع الفرائض اعتماداً على المبدأ نفسه وهو واضح الضعف.

١.٩ . علاقة التواشج بين مفهومي: الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا يوجد تغاير بين الدعوة إلى الخير، وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث الموضوع؛ لأن الخير مفهوم عام ينطوي تحته كل معروف مفعول وكل تركٍ للمنكر. نعم في العلاقة بين مفهومي الدعوة والأمر والنهي قد نجد إشارة إلى أن الأمر والنهي فيهما حالة الفرض على خلاف الدعوة التي لا تحتوي حالةً من هذا النوع على مستوى الدلالة اللغوية. وبعبارة ثانية: كلمة «الدعوة إلى الخير» لا تختزن صورة ممارسة الفرض والقوّة أو قدر من الغلظة، بخلاف مفهوم الأمر والنهي فهو

قادر على تحمّل هذه الصورة[١]، بل إن بعض الفقهاء[٢] ـ كما سوف نرى بإذن الله ـ حصر الأمر والنهي بأن يكونا بصيغة «افعل ولا تفعل» مما فيه بُعد الآمرية و.. ونحن لا نفرض الحصر هنا، وإنما نفرض قدرة الشمول؛ فلا يصحّ إطلاق القول ـ كما ذكره مايكل كوك ـ بأنّ القرآن قدّم الفريضة شفويةً محضة بخلاف السنّة الشريفة[٣]، إلا بعد الفراغ عن البحث في مرتبة اليد كما سوف يأتي إن شاء الله سبحانه، حيث سيظهر لنا وحدة النتائج بين الكتاب والسنّة من حيث شفوية الفريضة، وأنّ ما زاد على ذلك يدخل في عناوين تشريعية وأخلاقية أخرى بما يدخله في المعنى العام للأمر والنهي لا في المعنى الخاص، وسيأتي بحول الله.

وأما القول بأن الدعوة إلى الخير جملة مجملة مختصرة توضحها جملة الأمر والنهي كما ذكره بعضٌ[٤]، فهو غير صحيح؛ لأن مفهوم الدعوة إلى الخير في وضوحه ربما يكون أقوى من مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شاهد على كون الجملة الثانية توضح الأولى، بل الجمل كلّها تقدّم رسالة مشتركة، إلا أن الأولى منها أعم؛ لأنّ الخير يطلق على الفعل والذات معاً، بينما المعروف والمنكر قد يختصّان بالفعل، فعلى تقدير الاختصاص ـ وسيأتي بحثه بعون الله ـ يكون الخير ذا دلالة أعم. وبناء عليه، فالتفاسير الموردية للخير، وكذا للمعروف والمنكر، وأنه الإسلام أو الجهاد والإسلام أو العمل بطاعة الله أو غير ذلك[٥]، كلّه من تطبيقات المفسّرين، ولا ملزم به إطلاقاً بعد عموم المفهوم.

---

(١) يرى ناصر مكارم الشيرازي في كتابه: آيات الولاية في القرآن: ٩٦، أنّ كلمة الأمر تستبطن بنفسها القدرة.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٦٥.

(٣) كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٨٤.

(٤) حسين نوري الهمداني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٣.

(٥) انظر: تفسير البحر المحيط ٣: ٢٣، ٢٤؛ وتفسير الجلالين: ٨١.

١٠.١ ـ الأمر والنهي بين القيمة الذاتية للتقدّم والاستيعاب المافوق فقهي لمقولتي الخير والمعروف

ربما يستوحى من تقديم الأمر بالمعروف على النهي عن المنكر في جملة الآيات القرآنية وبطريقة مكرّرة أن الأمر بفعل الخير مقدّم على النهي عن فعل الشرّ، بحيث يكون الأمر بالتكميل والإكمال مقدّماً على النهي عن إلحاق النقص... وقد تكون في هذا الأمر دلالة على التطوّر المتصاعد بمعنى أن المطلوب مواصلة الأمر بكل معروف وخير حتى لو لم يكن المقدار اللازم والواجب، وعدم الاكتفاء بمقدار معين من المعروف. وبعبارة أخرى: إن الفقهاء حصروا وجوب الأمر بالمعروف في حدود الواجبات، كما حصروا وجوب النهي عن المنكر في حدود المحرمات، أما ما سوى ذلك فعدّوه مستحباً، فإذا تم الالتزام بالواجب والحرام سقط وجوب الأمر والنهي.

لكننا بمراجعة الآيات القرآنية المكوّنة لهذه الفريضة لا نجد مثل هذا التمييز؛ فمفهوم الخير والمعروف لا ينحصران بالواجبات الشرعية الفقهية، بل يصدقان ـ لغةً وعرفاً ـ على مطلق الفعل الحسن، سواء كان واجباً أم مستحباً أم مباحاً، وسواء كان أخروياً أم دنيوياً، كما سوف يأتي التعرّض له بعون الله تعالى؛ وبناءً عليه، لا حدود فقهية للأمر أو للدعوة إلى الخير، فإذا فهم الاستمرار من الآيات، لاسيما الأولى منها، عنى ذلك ضرورة مواصلة الدعوة إلى الخير، بمعنى الأَخْيَر، حتى لو لم يكن واجباً أو مستحباً بالمعنى الفقهي، وهذه دعوة تطوّرية مستمرة.

ولاستجلاء الأمر أكثر نسأل: هل التقدم والتطوّر قيمة منشودة في الثقافة الإسلامية؟

قد لا نجد الكثير من النصوص التي تساعد على افتراض التقدم والتطوّر في مجالات الحياة قيمةً بحدّ ذاتها، وإنما قيمتها بنتائجها، نعم بعض الآيات مفيد،

مثل قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه: ١١٤)، فالزيادة هنا هي المنشودة؛ أي هناك دعوة للزيادة والتطوّر التصاعدي في العلم. وهنا نقول: عندما لا نقف على حدود الواجبات الفقهية في الأمر بالمعروف؛ هل يعني ذلك دعوةً تطوّرية في هذا المجال؟

النتيجة إيجابية حتماً؛ لكن استظهار ذلك ـ على إطلاقه ـ من الآيات هنا مشكل؛ لأن الآيات تأمر بوجود مجموعة من المؤمنين أو تمام المسلمين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فإذا صدق هذا الأمر لم يعد معنى للوجوب، فالمطلوب تحقّق هذا العنوان، وصدق المسمى العرفي له في الخارج، وليس ظاهراً من الآيات أنها تريد الحدّ الأعلى على الدوام من هذه الفريضة. نعم، صدق هذا العنوان وتحقق هذا الوصف للمؤمنين قد يستدعي في بعض الموارد الأمر في غير الواجبات، كما هو واضح، هذا مضافاً إلى أن الإتيان بالحد الزائد عن صدق المسمى هو مزيد تحقيق للمطلوب؛ إذاً، فلا وجه ـ على مستوى الآيات ـ لحصر الدعوة إلى الخير أو الأمر والنهي بإطار الواجبات والمحرّمات الفقهية، وإنما تتعدّى ذلك لمطلق الخير والمعروف والمنكر، سواء كانت هذه العناوين إلزاميةً أم غير إلزامية، شرعية عملية أم اعتقادية، أخروية أم دنيوية. ولا يستبعد أن يطالب الإنسان بحثّ الناس على فعل الأمور الحسنة ولو لم تكن واجبة، نعم، ممارسة العنف ضدّهم لأجل ذلك غير معقول؛ لعدم إمكان تجويز الحرام ـ وهو أذية الناس بالعنف ـ لأجل المستحب بمقتضى التزاحم الملاكي، فهنا إمّا أن نلتزم بإسقاط مرتبة العنف الجسدي في هذه الحال، لعجز الإطلاقات عن الشمول لها، أو ننكر من الأوّل وجود مرتبة اليد بمعنى العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقاً، كما سيأتي في الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.

٢. التوصيفات والآثار الإيجابية والسلبية لأداء الفريضة أو تركها في القرآن الكريم

يحدّثنا القرآن الكريم عن الآثار الإيجابية الناجمة عن فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك عن الآثار السلبية الناجمة عن تركهما، وذلك في الآيات التالية:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٧١).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١١٢).

٣ـ وقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

٤ ـ وقال تعالى: ﴿واَسْاَلْهُمْ عَنِ القَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ البَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * وَإِذَ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ * فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ * فَلَمَّا عَتَوْاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (الأعراف: ١٦٣ ـ ١٦٦).

٥ ـ وقال عز من قائل: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتَغَاء مَرْضَاتِ اللهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ (النساء: ١١٤).

٦ ـ وقال سبحانه: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْداً إِذَا صَلَّى * أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى

الْهُدَى * أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى * أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى * أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى * كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ * نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ * فَلْيَدْعُ نَادِيَه * سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ * كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (العلق: ٩ ـ ١٩).

٧ ـ وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٦).

٨ ـ وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً * وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيّاً﴾ (مريم: ٥٤ ـ ٥٥).

٩ ـ وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ الله وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران: ٢١).

وقد وصف الله الشيطان بالآمر بالفحشاء ونفى هذا الوصف عن نفسه:

١٠ ـ قال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالفَحْشَاء وَاللهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٨).

١١ ـ وقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى الله مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٨).

١٢ ـ وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ..﴾ (النور: ٢١).

١٣ ـ وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى الله مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٨ ـ ١٦٩).

١٤ ـ وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا

آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً﴾ (النساء: ٣٧؛ وانظر: الحديد: ٢٤).

١٥ ـ وقال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ * كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة: ٧٨ ـ ٧٩).

١٦ ـ وقال سبحانه: ﴿لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَمَا يَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوْهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١١٣ ـ ١١٥).

يفهم من مجموعة الآيات الكريمة التي سردناها أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهما في حال تحقّقهما آثار إيجابية دنيوية وأخروية، وفي حال تركهما أو فعل ما هو على النقيض منهما أو مواجهتهما آثار سلبية دنيوية أو أخروية أيضاً، ومجموع هذه الآيات يساعد أيضاً في الدلالة على مطلوبية وحُسن هذه الفريضة العظيمة، لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار أن الصياغات القانونية القديمة لم تكن ثريةً دوماً تشبه صياغة التقنين التي ظهرت فيما بعد، الأمر الذي يرجع إلى فقر اللغة العربية في المجال القانوني آنذاك، كما يشير إلى ذلك السيد علي السيستاني[1]، ممّا يجعل مجموعة النصوص لها دور في تكريس مطلوبية هذه الفريضة.

ولدراسة هذه الآثار التي تعطي التصوير القرآني المتكامل لهذه الفريضة، نرى القرآن الكريم تارةً يتحدّث عن حال الإيجاب، وثانية عن حال السلب:

أ ـ التوصيفات والآثار الإيجابية لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ويمكن ذكر أبرزها، وهو:

(١) علي السيستاني، الرافد في علم الأصول: ٢٧.

١ ـ **الرحمة**؛ فإنّ الآية الأولى وعدت بذلك، لاسيما إذا فهمنا «السين» الداخلة على «يرحمهم» بأنها تفيد التأكيد والجزم، وقد تكون الرحمة أخروية، وهذا قدر مؤكّد في العادة من هذا التعبير قرآنياً؛ لكنّ هذا لا يمنع إمكانية التعميم لمظاهر الرحمة الإلهية في الدنيا، فقد استخدم القرآن هذا التعبير في حالات دنيوية أيضاً، قال تعالى: ﴿**قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ**..﴾ (هود: ٤٣)؛ فإن الرحمة هنا تعني النجاة من القرار الإلهي بالطوفان في أيام نوح، وقال تعالى: ﴿**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيَ**﴾ (يوسف: ٥٣)؛ فإن الرحمة هنا إشارة إلى المعونة واللطف الإلهيين بالإنسان في سيطرته على نفسه وتحكّمه بميوله ورغباته في الحياة الدنيا، وقال تعالى: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللهُ وَمَن مَّعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ (الملك: ٢٨)؛ فقد وقعت الرحمة مقابل الإهلاك، وقال سبحانه: ﴿**فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (الأعراف: ٧٢)، والأوضح منه قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَّاء مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِي آيَاتِنَا**﴾ (يونس: ٢١)، وقال: ﴿**وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ**﴾ (هود: ٩)، وقال عز من قائل: ﴿**مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا**..﴾ (فاطر: ٢)، إلى غيرها من الآيات القرآنية الكريمة.

وهذا معناه أن الآية التي نحن بصددها تؤكّد لحوق الرحمة للآمرين الناهين ـ المتصفين بصفات أخرى أيضاً ـ دون تحديد الرحمة من حيث الدنيوية والأخروية، مما يفتح الباب على صور متعدّدة، فربما تكون هذه الرحمة نجاةً من عذاب دنيوي أو أخروي، وربما كانت رفع بلوى أو هلاك أو مصيبة أو ما شابه ذلك.

٢ ـ **البشرى**، كما جاء في الآية الثانية، فهذه الآية تبشر المؤمنين بعد سلسلة صفات لأهل الإيمان، والبشرى هي الأخرى أعمّ من الدنيوية والأخروية، حيث

ورد استخدامها في القرآن في موارد التبشير بالمولود مع زكريا وإبراهيم ومريم.

والجميل في الآيتين الأولتين وضعهما الأمر والنهي في سياق جملة صفات المؤمنين، لا لوحدهما، ما يوحي بأنّ الأمر والنهي يكتملان بسائر الصفات الأخرى.

٣ ـ الفلاح، كما تصف الآية الثالثة، والفلاح في اللغة يعني البقاء على الخير، كما يعني الفوز والنجاة[١]؛ فهذه الآية ترشد ـ مؤكّدةً عبر تركيبة الجملة الإسمية في آخرها ـ أنّ نصيب الآمر الناهي هو الفوز والنجاح في المطاف، أو أنّه بفعله هذا يستمرّ في الخير ويبقى على الخير. وكمؤكّد لمفهوم النجاة من العذاب الإلهي ـ سواء في الدنيا أم الآخرة ـ جاءت الآية الرابعة؛ إذ تؤكّد هذه الآية أنّ العذاب الذي حلّ بأصحاب السبت قد نجا منه جماعة، وقد وصفت هذه الجماعة بالوصف المشعر بالعلّية، بل قد يبلغ حدّ الظهور هنا، وهو من كان ينهى عن السوء، فلم تقل الآيات: إنّ الله نجّا المؤمنين وإنما بيّنت أن الذين نجوا هم الناهون عن المنكر، رغم أن نهيهم هذا ـ كما بيّنت الآيات نفسها ـ لم يكن فيه سوى احتمال ضئيل للهداية، وهذا معناه أن وظيفة الأمر والنهي توجب النجاة من ألوان العذاب الإلهي النازل بالناس على ظلمهم، ومن منطلق هذه الآية نجد بعض الروايات الدالّة على أنّ الإيمان لوحده لا ينجي من العذاب لو قرّره الله على قوم، ما لم ينهوا عن المنكر؛ ففي خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ـ وهو خبر مرسل ـ: «.. وأوحى الله عز وجل إلى شعيب النبي: إني معذب من قومك مائة ألف، أربعين ألفاً من شرارهم وستين ألفاً من خيارهم، فقال عليه السلام، يا ربّ! هؤلاء الأشرار فما بال الأخيار؟ فأوحى الله

(١) انظر: الفراهيدي، العين ٣: ٢٣٣؛ والجوهري، الصحاح ١: ٣٩٢؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٥٠؛ والنهاية في غريب الحديث ٣: ٤٦٩؛ وابن منظور، لسان العرب ٢: ٥٤٧.

عز وجل إليه: داهنوا أهل المعاصي، ولم يغضبوا لغضبي»[١]. وقريب منه خبر محمد بن عرفة ـ الضعيف بجهالة ابن عرفة نفسه ـ أنّه قال: «سمعت أبا الحسن الرضاعليه السلام يقول: لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهنّ عن المنكر، أو ليستعملنّ عليكم شراركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم»[٢]، ومثله خبره الآخر عن الرضاعليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إذا أمتي تواكلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليأذنوا بوقاع من الله»[٣]، وفي رواية أخرى ضعيفة السند بالإرسال، ويخالف مضمونها ظواهر القرآن الكريم: «إنّ الله أوحى إلى داوود أني قد غفرت ذنبك، وجعلت عار ذنبك على بني إسرائيل، فقال: كيف يا ربّ وأنت لا تظلم؟ قال: إنهم لم يعاجلوك بالنكرة»[٤]؛ فهذه الروايات تؤكّد مدلول الآية القاضي بأنّ الناجي من العذاب هو الآمر والناهي، **دون دلالة قاطعة على أنه لا يُنجي الله غيره دائماً**.

٤ ـ **الأجر والثواب العظيم**، وهذا ما دلّت عليه الآية الخامسة؛ حيث ذكرت أن الأمر بالصدقة أو المعروف أو الإصلاح هو الخير، وثلاثتُها من أشكال المعروف، وأفردت الصدقة والإصلاح لمزيد بيان أهميّتها، فيكون معنى الآية أن المستثنى **الوحيد الذي فيه الخير هو الأمر بالمعروف، وأنه إذا تحقّق بقصد التقرب إلى الله** تعالى كان موجباً لاستحقاق الأجر العظيم. وهنا لا يمكن ـ بحسب ظاهر الآية ـ ترتيب الثواب الكبير على مطلق الأمر بالمعروف؛ لأن الآية ربطته بقصد القربة، وسوف يأتي لاحقاً بعون الله تعالى الحديث عن تعبدية أو توصلية هذه الفريضة، وعلى المنوال عينه نلاحظ الآية السادسة عشرة؛ حيث وعدت بأنّه لن يضيع الخير

---

(١) الكليني، الكافي ٥: ٥٦.

(٢) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١١٨، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باب١، ح٤.

(٣) المصدر نفسه، ح٥.

(٤) المصدر نفسه: ١٢١، ح١٠.

الذين يفعلونه، ومنه الأمر والنهي.

والآيات القرآنية التي تتحدّث عن الأجر الإلهي يغلب عليها جدّاً طابع الجزاء الأخروي، أو لا أقلّ من عدم الجزم بدلالتها على الجزاء الدنيوي، إلا آية واحدة واضحة في إعطاء الأجر في الدنيا، وهي قوله تعالى عن إبراهيم: ﴿**وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ**﴾ (العنكبوت: ٢٧)؛ لهذا يصعب التأكّد من تعميم الآية هنا إلى الأجر والثواب الدنيويين، بحسب طبيعة الاستخدامات القرآنية الغالبة.

٥ ـ **الصلاح**: وقد ذكرت ذلك الآية السادسة عشرة، حينما وصفت الأمّة الآمرة بالمعروف من أهل الكتاب بأنّها من الصالحين، فالأمر والنهي يوجبان اتصاف المؤمن بالصلاح؛ لأنهما يختزنان العمل الصالح.

٦ ـ **التشبّه بالأنبياء والأوصياء**: وذلك أنّ القرآن ناطقٌ صادح بأنّ الأنبياء هم أكبر رجال الأمر بالمعروف والنهي عن النكر في التاريخ، وكذلك الأولياء والأوصياء، ولو أردنا أن نتحدّث عن الأنبياء على هذا الصعيد لاحتاج الأمر إلى دراسة مستقلّة، لكن بلا ريب فإن! روح القصص القرآني تؤكّد أنّ الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر هم الأقرب اتصافاً بصفات الأنبياء الاجتماعية، في مهمّتهم المقدّسة النبيلة. وكفى لهذه الفريضة أنها أكبر مهمّة يقوم بها الأنبياء والأوصياء والعلماء والأولياء منذ بداية الخلقة إلى زماننا هذا، فمهمّتهم هي الإنذار والتبشير والتبليغ والدعوة والأمر والنهي والإرشاد والهداية والدلالة، ومع هذا كلّه التضحية في سبيل ذلك.

ونخلص ممّا أسلفنا الحديث عنه، أنّ في القرآن ستّ نتائج وتوصيفات لأداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي: الرحمة، والبشرى، والفلاح والنجاة، والأجر والثواب، والصلاح، والتشبّه بصفات الأنبياء والأوصياء، وقد

ذكرنا أنها جميعاً ـ عدا الرابعة ـ عامّة للدنيا والآخرة، وبيّنّا أن الروايات التي ذكرناها وغيرها تؤكّد من طرفها مدلول الآيات القرآنية، مع الإشارة إلى أنّ هناك آثاراً أخر في الأحاديث الشريفة يمكن مراجعتها في كتب الحديث عند المسلمين، كما أنّ الآثار المستنبطة بالعقل والتجربة كثيرة جدّاً لا نخوض فيها هنا وقد استعرضها غير واحد[(١)].

ب ـ التوصيفات والآثار السلبية لترك فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أما التوصيفات والآثار السلبية لظاهرة ترك هذه الفريضة أو القيام بعكسها أو مواجهة القائمين بها، فقد جاءت في القرآن على الشكل التالي:

١ ـ العذاب والأخذ بالنواصي، حيث دلّت الآية السادسة هنا على ذلك، لكنها مقيّدة بحال تكذيب الناهي عن المعروف وتولّيه عن الإسلام، فالمعنى: أرأيت ـ يا محمد ـ ذلك الذي ينهى عبداً إذا صلّى ذلك العبد، فينهاه عن صلاته، وكان ذلك العبد على هدى يأمر بالتقوى.. ألا يعلم أنّ الله يراه في فعله النهي عن المعروف والتكذيب والتولّي.. فلسوف نجرّه بناصيته..

وفي هذا السياق، أوردت الآية التاسعة جزاء الذين يقتلون من يأمر بالقسط من الناس، أي العدل، وأنه مبشّرون بعذاب أليم، فالاعتداء على الآمرين بالعدل المطالبين بالعدالة بأشكالها وألوانها، جزاؤه العذاب الأليم. وهكذا جاء التنديد بالذين يأمرون الناس ببعض المنكر، وهو البخل في الآية الرابعة عشرة، ليكون

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: خالد بن عثمان السبت، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصوله وضوابطه وآدابه: ٦٠ ـ ٩٥؛ وعبد الحسين رضايي راد، أمر به معروف در ترازوي تاريخ: ٢٨ ـ ٤١؛ وجمال البنّا، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تُلزم: ٢٨٠ ـ ٢٨٥؛ وأبي عبيدة فتحي بن أحمد الغريب، فتح الوهاب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٩١ ـ ٢٩٠؛ وعبده غالب أحمد عيسى، أضواء على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٥ ـ ٢٧.

جزاء الكافر هو العذاب المهين؛ فمن جوّ الآيات يفهم أن مواجهة الأمر بالمعروف يلحقه في الجملة ألوان من العذاب.

٢ ـ **التوصيف بالعجز والعبثية وانعدام القيمة**؛ فالقرآن وصف لنا، في الآية السابعة، الطرف المقابل للآمرين بالعدل ـ وهو أبرز أنواع المعروف ـ بأنّه أبكم غير قادر على شيء، بل من يطلب منه شيئاً يتورّط معه ويتحمّل وضعه ولا يقدر على الحصول على الخير منه، وهذه صورة تشبيهية تمثيلية رائعة تضع حركة المطالبة بالعدل في إطار السير على الصراط المستقيم ضمن صورة الإنسان الناطق مقابل الإنسان الصامت، والإنسان المتحرك مقابل الإنسان الجامد، والإنسان النافع لغيره مقابل الإنسان الذي لا يعود منه أيّ نفع على أخيه الإنسان، بل ذاك الذي يترك مهمّة المطالبة بالمعروف والعدل يشكل وبالاً على ذويه وضرراً على من يتولّون أمره؛ من هنا يوجد إنسان ومؤسّسة ومجتمع وجماعة ناطقة وأخرى بكماء صامتة لا نفع فيها. ولعمري، هذه الصورة من أروع الصور التي تقدّم مشهداً لوظيفة الأمر بأبرز مظاهر المعروف وأساسه، ألا وهو العدل، مع الأخذ بعين الاعتبار أن يكون الآمر بالعدل في نفسه على صراط مستقيم، وفي ذلك إشارة إلى تحلّي الآمر بالعدل بالصفات الحسنة وسيره في نفسه على صراط مستقيم، لا أنه في نفسه على ضلال وانحراف ويريد أن يهدي غيره إلى الحقّ والعدل، كي لا يكون مصداقاً لقوله تعالى: **﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾** (البقرة: ٤٤).

وأمّا ما صار سائداً في بعض الأوساط من أنّ ترك الإصلاح والتغيير نحو الأفضل والتخلّي عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو علامة وقار ورفعة وترفّع عن صغائر الأمور، فيما الخوض في هذه المسيرة انشغال بالتفاصيل أو غير ذلك، حتى صار غير العامل هو المقدّس فيما العامل محلّ للريبة والشك

والنظرة السلبية! ... إن ذلك من مصاديق انقلاب المفاهيم وتحوّل الأفكار بطريقة عكسية مشوّهة.

٣ ـ **التوصيف بصفة الشيطان وأتباعه**؛ حيث وصفت الآيات من يأمر بالمنكر بأنه يتّبع الشيطان الذي تتجلّى أبرز صفاته في الأمر بالفحشاء، كما جاء في الآيات: ١٠ ـ ١٢ ـ ١٣؛ وهي صفات المنافقين، كما مرّ ذلك سابقاً، قال تعالى: ﴿**الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (التوبة: ٦٧)؛ فالشيطان يأمر بالفحشاء مقابل الله الذي لا يأمر بالفحشاء، كما دلّت على ذلك الآية الحادية عشرة، وأمر الشيطان بالفحشاء بيّنته لنا الآيات الأخرى؛ وأوضحت أنه ليس على نحو السلطنة على المأمورين أو القهر أو إعمال القوّة أو الغلبة، وإنما عمدة أساليب الشيطان في الأمر بالفحشاء هي:

أ ـ التخويف وخلق القلق، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ (آل عمران: ١٧٥).

ب ـ الوعد وخلق الأماني، قال تعالى: ﴿**يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوراً**﴾ (النساء: ١٢٠).

ج ـ التزيين، قال تعالى: ﴿**... وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ (الأنعام: ٤٣)، وقال سبحانه: ﴿**وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ..**﴾ (الأنفال: ٤٨)، وقال تعالى: ﴿**تَاللهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ..**﴾ (النحل: ٦٣) و..

فليس أمر الشيطان بالفحشاء عن سلطنة، وقد قال تعالى: ﴿**وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم..**﴾ (إبراهيم: ٢٢).

وربما تكون هذه هي طرائق المضلّين في الأرض، حيث تقوم على التخويف من الالتزام بالحقّ والعدل فتثبط العزائم وتضعف الهمم، وكذلك على خلق الأماني الوهمية ليركض الناس خلفها فلا يكون بعدها سوى سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، وكذلك تزيين قبائح الأفعال لتبدو جميلة فينجذب الإنسان نحوها كما تفعل الكثير من وسائل الإعلام المعاصرة.

٤ ـ **لعن الأنبياء**: وذلك ما تفيده الآية الخامسة عشرة، حيث تدلّ على أنّ الكافرين من بني إسرائيل قد لعنوا على لسان داوود وعيسى بن مريم، وأنّ هؤلاء الأنبياء قد دعوا عليهم بالبعد من مقام الرحمة الإلهية، لكنّ هذه الآيات لا تفيد لعن الأنبياء لمطلق من يترك الأمر بالمعروف، وإن ذكرت من مبرّرات ذلك تركهم التناهي عن المنكر؛ لأنّ المفروض أنّها أخذت فيهم وصف الكفر، فتدلّ على اللعن من الأنبياء لمن ترك هذه الفريضة مع الأخذ بعين الاعتبار سائر القيود المأخوذة في الآية، لاسيما وأنّ الآية لم تتحدّث عن قاعدة، وإنّما تحدثت عن حالات.

النهي عن المنكر في قصّة أصحاب السبت، المخزونات والدلالات

حدّثنا القرآن المجيد عن أصحاب السبت في غير موضعٍ منه، فقد ذكّر بقصّتهم في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَواْ مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ٦٥ ـ ٦٦)، وحذّر أهل الكتاب من ترك الإيمان بالقرآن فقال لهم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُواْ الكِتَابَ آمِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهاً فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً**﴾ (النساء: ٤٧). وحدّثنا الله عن الوظيفة الشرعية التي طلبها من بني إسرائيل في قصّة السبت، بقوله: ﴿**وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُواْ البَابَ سُجَّداً وَقُلْنَا لَهُمْ لَا**

تَعْدُواْ فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً﴾ (النساء: ١٥٤)، وبيّن اللهُ المجعولَ عليهم؛ فقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النحل: ١٢٤).

في هذا السياق، جاءت الآيات الأكثر بياناً لحادثة السبت، وهي التي نحن بصددها الآن، حيث تبيّن أن أصحاب السبت هم أهل قريةٍ كانت على شاطئ البحر أو مجاورة له، أي حاضرة البحر، وأنّ أهل هذه القرية اعتدوا في السبت، ولا يهمّنا حالياً طريقة اعتدائهم التي تحدّث عنها المفسّرون، لكن القرآن بيّن طرفاً من الحادثة، إذ كونها حاضرة البحر يعني أنّ أهل هذه القرية سوف يمارسون أو يعتاشون على الصيد، ويبدو أنهم كان محظوراً عليهم الصيد يوم السبت، لهذا جاء التعبير بـ ﴿يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾، وسبب فعلهم هذا أنّ الحيتان ـ أي الأسماك ـ كانت تأتيهم يوم السبت شرّعاً، أي ظاهرةً متتابعةً كأنها تطفو على وجه الماء، فيما لم يكن الحال كذلك في سائر الأيام، الأمر الذي دفع جماعةً من أهل القرية لخرق حكم الله في يوم السبت، والذي هو عدم الصيد... من هنا اصطادوا يوم السبت طمعاً في الرزق الوفير، وكان ذلك امتحاناً من الله تعالى، أي إن العذاب لم ينزل عليهم لمجرّد اعتدائهم في السبت، بل إنهم كانوا فاسقين فابتلاهم الله بما حصل مع حيتانهم يوم السبت، ليكون هذا الابتلاء هو المحكّ والمفصل.

وتعطينا الآيات الكريمة أن أهل هذه القرية انقسموا فرقاً ثلاثاً هي: ١ـ الفرقة المعتدية. ٢ـ الفرقة التي اعترضت على تصرّف أصحاب السبت وفسقهم. ٣ـ الفرقة الساكتة التي لم تكن ترى فائدةً من الكلام مع معتدي السبت. ويبدو من سياق الآيات أن الفرقة المعترضة الواعظة والفرقة الساكتة عن الوعظ، كانتا مؤمنتين معاً؛ لأن الحديث الذي جرى بينهما يدلّ على ذلك؛ فقد ذكرت الآيات أن الفرقة الساكتة نظرت لجهود الفرقة الواعظة بأنها عبثية، وأنّ أصحاب السبت

سيُهلَكون، ولم تقل الساكتة ذلك ـ بحسب ظاهر الآيات ـ إلا يأساً من هداية أهل القرية، إلى حدّ أنّ الفرقة الساكتة لم تكن ترى لأبناء قريتها سوى الهلاك أو العذاب مما فعلوه.

لكنّ القرآن يقدّم جواباً من الفرقة الواعظة مؤلّفاً من نقطتين:

أ ـ تحصيل العذر عند الله تعالى: ﴿مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ﴾ أي أننا بفعلنا هذا نقدّم العذر لله تعالى فيما لو سألنا: لماذا لم تمارسوا النهي عن السوء والمنكر؟!

ب ـ وجود احتمال التقوى والتفاعل الإيجابي من طرف أهل القرية مع الآمرين والناهين ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾، على أساس أنه مهما بلغ الحال من اليأس يظلّ احتمال الهداية وارداً، وقصّة قوم يونس شاهدٌ قرآني على إمكانية النجاة في اللحظات الأخيرة ولو في حالات نادرة.

وتكمل القصّة لتدلّ على أنّ الفرقة الواعظة مارست الوعظ، وأنّ أهل القرية لم يتقبّلوا أو نسوا ما ذكّرتهم به الفرقة الواعظة، ولعلّ التعبير بالنسيان فيه إشارة إلى عدم اكتراثهم؛ لأن النسيان شاهد قلّة الاهتمام في العادة، إذاً فقد كانت توقّعات الفرقة الساكتة في محلّها، وهي أنّ أصحاب السبت لن يتجاوبوا مع الوعظ بل استحقوا العذاب، لكن مع ذلك أرادت الآيات أن تجيب عن الفرقة الساكتة وتنتصر للفرقة الواعظة، فعندما تحدّثت عن العذاب بدأت بالإخبار عن نجاة الفرقة الواعظة الناهية عن السوء، وهلاك الذين ظلموا من خلال عذاب شديد بئيس نزل بهم بسبب فسقهم؛ فصاروا قردةً خاسئين بتكبّرهم وتمرّدهم على ترك ما نهوا عنه.

والسؤال الذي طرح بين المفسرين منذ زمن الصحابة هو: ماذا حلّ بالفرقة الساكتة؟ فالقرآن أخبرنا عن الواعظة وأنها نجّيت، ووضع في مقابلها الفرقة الظالمة التي نزل عليها العذاب؛ فالقسمة ثنائية الطرف، فأين الفرقة الثالثة التي

استنتجناها من مطلع الآيات؟!

ذهب جماعة إلى نجاتها، وجماعة إلى هلاكها، وجماعة توقفت في الأمر، وجماعة قالت بأنها مسكوتٌ عنها، لكن قد يكون الظاهر من تضاعيف القصّة هو اختصاص النجاة بالفرقة الواعظة؛ إذ لا نجد من دون ذلك معنى لذكر حوار الفرقة الساكتة والناجية، وإقحام الفرقة الساكتة في البَيْن، ثم التصريح بأنّ الذين نجّاهم الله هم الناهون عن المنكر، ولم يقل: إن الله نجّى المؤمنين. والعذاب لم ينزل ـ بحسب سياق هذه القصة في القرآن ـ لأجل كفر أهل القرية أو اعتدائهم على نبيّهم أو تكذيبهم الرسل، كما كانت الحال في القرى الأخرى؛ بل للعصيان، وهذا ما يقرّب صورة نزول العذاب على الفرقة الساكتة لعصيانها أيضاً بترك النهي عن المنكر، وربما الذي سبّب استبعاد شمول العذاب للفرقة الساكتة هو إيمانها، مع أنّ العذاب هنا لم ينزل بملاحظة الإيمان والكفر والتصديق والتكذيب، بل نزل بملاك ارتكاب المعاصي. وإهلاك المؤمنين بجريرة العاصين ـ مع سكوت المؤمنين ـ ليس بغريب عن الثقافة الدينية، كما رأينا في بعض المرويات السابقة الضعيفة السند حول شعيب النبي، بل وكما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً..﴾ (الأنفال: ٢٥)؛ فالأظهر شمول العذاب للفرقتين: الصائدة والساكتة، ومنه يعلم أن شمول وصف الظلم الوارد في الآية للساكتين يعطي هو الآخر إشارة لخروجهم عن جادّة الحق، فالنجاة من العذاب الذي هو الفلاح، من آثار الأمر بالمعروف كما أسلفنا سابقاً وتساعد عليه الآيات القرآنية الأخر.

وقد سعى ابن عاشور إلى تأكيد أنّ الساكتين كانوا ساكتين بملاحظة الحالة اللاحقة فقط، وإلا فهم لم يعلموا بأنّه لا رجاء من القوم إلا لأنّهم مارسوا الوعظ لهم من قبل؛ وبهذا يدخلون في الفرقة الناجية؛ لنهيهم مسبقاً عن المنكر[١].

---

(١) راجع: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٨: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ فالقرآن لم يوضح لنا المنطلق في اعتقادهم أنّه لا رجاء من وراء الوعظ، فلعلّه كان من حيث إنّهم رأوا الفرقة الواعظة قد فشلت معهم، فأرادوا إقناعها بالتوقف عن الاستمرار في الوعظ، ولعلّه كانت لديهم منطلقات أخرى، ففرض منطلق لا تحكي عنه الآيات لا يمكن التأكّد منه هنا، وحتى لو سلّمنا بذلك فهذا لا ينفي أنّ الأمر والنهي كانا المنطلق في النجاة من العذاب، وهذا ما نريده من الآيات هنا، وهو الذي يفسّر إشارة القرآن وتوصيفه للفرقة الناجية بأنّها الناهية عن السوء، فما نريده من الآيات ليس بحثاً تاريخياً، وإنّما التأكيد على تأثير الأمر والنهي في النجاة من العقوبات النازلة بالناس في الدنيا أولاً، والتأكيد ثانياً ـ كما سوف نرى ـ على أنّ شرط احتمال التأثير ليس مأخوذاً إلا بمقدار أصل الاحتمال، لا الاحتمال المعتدّ به، خلافاً لما قد يلوح من كلمات بعض الفقهاء.

والروايات التفسيرية الواردة فيما يخصّ هذه القصّة، بعضها يدلّ هنا ـ كما في الرواية الواردة في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عن علي بن الحسين[(١)] ـ على أنّ الموجودة فرقتان فقط وهما: الواعظة والعاصية الصائدة، وأن الحوار جرى بينهما، وهذا التفسير ـ فضلاً عن ضعف الرواية سنداً لعدم صحّة نسبة هذا التفسير للإمام عليه السلام ـ مخالفٌ لظاهر الآيات التي يبدو منها أنّ المستنكر للوعظ كان يعتقد نزول العذاب على هذه الأمة، علماً أن ردّ الفرقة الواعظة كان على شكلين: «إلى ربكم» «ولعلّهم»؛ فجعل المعذرة إلى الربّ مضيفاً إياه للفرقة المعترضة، وربط احتمال التقوى بالغائب في إشارة إلى أهل القرية، وهذا يتناسب مع أنّ المعترضة كانوا غير عاصين بالصيد، والوجه فيه أنه لو كانوا منهم لقال: ولعلّكم تتقون، وأما الوجه في إضافة الربّ إلى المخاطبين، فهذا مفهوم جداً على التقدير الذي قلناه،

---

(١) تفسير الإمام العسكري: ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

وهو نحوٌ بليغ من الإشارة إلى أنّ الفرقة الواعظة تريد أن تذكّر الساكتة بأنّ المعذرة ليست مسؤوليتنا فقط، بل من نعذر له هو ربّنا وربكم معاً؛ فهي مسؤوليتكم أيضاً.

وفي رواية أبي عبيدة عن أبي جعفرعليه السلام المرسلة في تفسير العياشي[١]، يُفهم أنّ الفرقة الواعظة هي التي خرجت من المدينة قبيل نزول العذاب؛ فتؤيّد نزوله على الفرقتين الأخريين، والرواية صريحة في وجود ثلاث فرق. وقد ذكرها، أي رواية العياشي، عليُّ بن إبراهيم القمي[٢] بسند تام ـ على المشهور ـ أيضاً، وفي خبر طلحة بن زيد[٣] التام سنداً على المعروف تصريحٌ واضح باختصاص النجاة بالناهين عن المنكر، وأنّ الساكتين صاروا ذراً؛ والخبر مرويّ عن الإمام الصادقعليه السلام؛ وهذا كلّه يدعم ما فهمناه من الآيات الكريمة، ويؤكّد أن ترك النهي عن المنكر أوجب نزول العذاب عليهم؛ فصار حالهم وحال فاعلي المنكر سواء تقريباً.

ويترتب على فهمنا هذا لقصّة أصحاب السبت جملة أمور:

أولاً: إذا بني في الفقه على أن محدّدات الكبائر: كل معصية دلّ القرآن على نزول العذاب بسببها في الدنيا أو في الآخرة، كانت هذه الآيات دالّة على أنّ ترك النهي عن المنكر من الكبائر؛ ويُفهم منه أن الأمر والنهي من أعظم الواجبات الإسلامية، وهذا ما تساعد عليه الآيات الأخرى التي جعلته في مصافّ كبريات الفرائض كما قلنا.

ثانياً: دلّت الآيات على أنّ محض احتمال الانتهاء عن المعصية كافٍ حتى لو كان الاحتمال ضئيلاً، فاحتمال التأثير لا يشترط فيه أن يكون قوياً أو معتداً به، بل في ظلّ مناخات دفعت الفرقة الساكتة للتكهّن بنزول العذاب، لا نجد أنّ الاحتمال

---

(١) تفسير العياشي ٢: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) تفسير القمي ١: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣) انظر: الكليني، الكافي ٨: ١٥٨؛ والحويزي، تفسير نور الثقلين ٢: ٩٠.

سيكون كبيراً أو حتى معتداً به، نعم يفترض عدم وجود يقين بعدم التأثير، بل قد يفهم الفقيه من الآيات ـ وإن كان فهماً بعيداً ـ أنّ وجود الاحتمال غير مطلوب، بل المطلوب تحقّق ظاهرة النهي عن المنكر في الخارج تحقيقاً للعذر أمام الله تعالى، وأنّ الله لا يريد أن تعيش الأمة مرحلةً ينعدم فيها وجود هذه الفريضة، حتى لو كان هناك يأس من استجابة الآخرين؛ فهذه الآيات تخالف صريح كلمات العديد من الفقهاء في هذا الموضوع، وسيأتي بحثها بعون الله تعالى.

ثالثاً: قد يقال بأنّ الآيات قد وصفت فعلَ الفرقة الواعظة بوصفين أوقعت بينهما هنا ترادفاً وهما: الوعظ ﴿**لِمَ تَعِظُونَ**﴾، والنهي عن السوء ﴿**يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ**﴾، وهذا يدلّ دلالة واضحة على أن النهي يصدق على استخدام الوعظ الذي هو كما يقول اللغويون: التذكير بالخير ونحوه مما يرقّ له القلب[١]، أو هو النصح والتذكير بالعواقب[٢]، أو هو التخويف[٣]، وليس كما قال بعض الفقهاء: إن ظاهره استخدام الطلب والصيغ الأمرية والزجرية، بل القرآن رادف بينه وبينه.

لكن يناقش بأنّ العكس قد يكون هو الصحيح؛ فقد يكون الوعظ هو الأعم، بمعنى أنّه قد يكون الوعظ بهذه الطريقة الأمرية و.. كقوله تعالى: ﴿**وإذا قال لقمان وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللهِ...**﴾ (لقمان: ١٣)، حيث وضعت الصيغ الزجرية مصداقاً لعنوان الوعظ الوارد فيها، وقد تكون بمطلق أساليب التذكير بالخير وترقيق القلب وتخويف النفس من العواقب بما يؤدي إلى الانزجار.

وأخيراً، ربما يمكننا أن نقارب ـ لتأكيد النتائج التي توصّلنا إليها في فهم قصّة

---

(١) الفراهيدي، العين ٢: ٢٢٨.

(٢) الجوهري، الصحاح ٣: ١١٨١.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٦: ١٢٦؛ وانظر ـ لمزيد من الاطلاع ـ: ابن منظور، لسان العرب ٧: ٤٦٦.

أصحاب السبت والآثار الإيجابية للفريضة ـ بين هذه القصّة وسورة العصر ـ حيث قال تعالى: ﴿وَالعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ ـ والتي دلّت على أن الناجين من الخسران هم من اتصف بثلاث خصال: الإيمان، والعمل الصالح، والتواصي المتعلّق بالحق والصبر، والتواصي شكلٌ من أشكال الوعظ وشدّ أزر الآخرين بالكلمة الحسنة الطيبة، وفي الآيات دلالة على صورة الجماعة التي يدعم بعضها بعضاً، ويحثّ بعضها بعضاً؛ لا أنّ فريقاً واحداً هو من يدعو الآخر ويوصيه، فيما الثاني لا يحقّ له أن يوصي صاحبه ويعظه، ويكون فعله هذا هتكاً للدين. ومن هذا الباب أيضاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالمَرْحَمَةِ﴾ (البلد: ١٧).

٣. الأمر بالمعروف والمسؤولية الأسرية

ثمة آيات قرآنية تشير إلى فريضة الأمر بالمعروف في مجال الأسرة، وأن الإنسان مسؤول عن ممارسة هذه الفريضة في داخل أسرته، كما هو مسؤول عن نفسه؛ دون أن يتحمّل مسؤولية ما تفعله أسرته؛ أو أن نسمح لأنفسنا أن نحمّله دائماً مسؤولية ما تفعله أسرته؛ ففي قصّة النبي نوح عليه السلام تشير الآيات إلى اهتمام نوح بابنه، وأنه كان حريصاً على نجاته، فيدعو الله تعالى ويقول: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الحَاكِمِينَ﴾ (هود: ٤٥)؛ ولكنّ الله ينفي عن ابن نوح صفة أن يكون من أهل نوح فيقول: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الجَاهِلِينَ﴾ (هود: ٤٦)، وقد أوقع هذا النفيُ الإلهي وهذه الشدّة في مخاطبة نوح المفسّرينَ في حيص وبيص، لا علاقة لنا به، لكن ما نريد الاستشهاد به في موضع البحث هو اندفاع نوح لإنقاذ ابنه من العذاب، في إشارة إلى هذا الحسّ الأبوي تجاه

الأولاد، رغم أن مبادرة نوح جاءت في وقت حقّت فيه كلمة العذاب، فلم تعُد تنفع المبادرات، ولهذا كان تعالى قد استثنى الهالكين عندما طلب من نوح إصعادهم إلى السفينة؛ فقال سبحانه: ﴿حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود: ٤٠).

وهكذا نجد في قصّة لوط أنه يتوجّه إلى الله تعالى، بعد هدايته الطويلة لقومه، فيقول: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ * رَبِّ نَجِّنِي وَأَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ * فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ﴾ (الشعراء: ١٦٨ ـ ١٧٠)، فنجد الحرص على الأهل ونجاتهم في كلمات الأنبياء متكرّرة، كأنها تريد أن تعطي مؤشراً أوّلياً على مبدأ ما؛ فهذا إبراهيم يدعو الله تعالى عند رفعه قواعد البيت فيقول: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ * وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ * إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٢٨ ـ ١٣٢)؛ فهذا الحرص وهذه الوصية من إبراهيم ويعقوب للأولاد تدلّ على حالةٍ، كأنما يريد الله تعالى أن يركّزها في الوعي الإسلامي، أي الاهتمام بالأسرة وحمايتها دينياً وأخلاقياً.

بل نحن نجد مطالبةً أرفع من إبراهيم لذريّته حين يحدّثنا عنه فيقول: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)؛ فإن الإمامة التي طلبها إبراهيم أو أمّلها لذريته ـ مهما فسّرها المفسّرون ـ ليست مطلق الهداية، بل مقامٌ أرفع من ذلك

بالتأكيد، مما يشهد على مدى حرصه على أن يكون أهله في أعلى المراتب الدينية والاجتماعية.

ومع إبراهيم أيضاً يستمرّ مسلسل الحرص والدعاء، فعندما يرزقه الله الأولاد يقول: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاء * رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الحِسَابُ﴾ (إبراهيم: ٤٠ ـ ٤١).

ويستمرّ المشهد مع إسماعيل ـ سواء كان ابن إبراهيم أم شخصاً آخر ـ فيقول تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً * وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيّاً﴾ (مريم: ٥٤ ـ ٥٥)؛ فإبراز صفة أمر الأهل، ثم وصفه بالمرضيّ، يشير إلى رسالة مدحٍ واضحة في هذا المضمار.

وهكذا نجد القرآن يقدّم صورةً جميلة للإنسان المؤمن حين يقول: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ المُسْلِمِينَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الجَنَّةِ وَعْدَ الصِّدْقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾ (الأحقاف: ١٥ ـ ١٦)؛ فالمؤمن ـ كالأنبياء ـ يبقى دائماً حريصاً على صلاح ذريّته وأهله على المستويات كافة.

هذا السياق القرآني العام الذي أحببنا وضعه كمقدمةً، هو الذي يحيط بالآيات الأساسية هنا، وهي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤).

٢ ـ قوله تعالى مخاطباً نبيّه محمداًﷺ: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَالعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ (طه: ١٣٢).

٣ ـ قوله سبحانه مخاطباً المؤمنين بعد سرد قصّة النبي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا

أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦).

والآية الأولى والثانية يوجّه فيها الخطاب إلى النبيّ بإنذار عشيرته وأمر أهله بالصلاة دون إشارة إلى غيرها في الآية الثانية، وإذا تخطّينا توجّه الخطاب للنبي برفع الخصوصية، فلا نحرز ارتفاع خصوصية الصلاة في الآية الثانية، إلا إذا جعل ذيل الآية ـ أي أن العاقبة للتقوى ـ بمثابة مؤشر إلى أن التقوى هي المنشودة، وأنّ الصلاة ذكرت بالخصوص لأهميّتها في مجال التقوى؛ من هنا، نجد أن أهم آية ـ في ظلّ هذا السياق القرآني المتقدّمة الإشارة إليه ـ هي آية سورة التحريم، أي آية وقاية الأهل من النار؛ فإنّ هذه الآية تقدّم عنواناً كلياً جامعاً هو الوقاية من النار، وهذا يعني عدّة أمور:

أولاً: لا تشمل الآية أمر الأهل أو نهيهم في خصوص المستحبات والمكروهات مهما كانت؛ لأن الآية لم تتحدّث عن إدخال الأهل إلى الجنة حتى نفتح مجالها، بل المطلوب هو تحصيل الوقاية من النار، فيختصّ بكل مورد يكون موجباً للدخول إلى النار كارتكاب الكبائر أو ترك كبريات الفرائض الدينية على الخلاف في الصغائر، كما ذكروا في علم الكلام، أما غير ذلك فلا يعلم شمول الآية له، ما لم يتعنون بعنوان آخر، وهذا ما يحصر التربية الأسرية ـ في نطاق هذه الآية ـ بالحرام وببعض المعروف.

ثانياً: تستخدم الآية صيغة الأمر ـ كآية سورة طه المتقدّمة عليها هنا ـ وتصبّ الصيغة الأمرية المفيدة للوجوب، على الوقاية من النار، لا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يدلّ على أنه يطالب الإنسان بوقاية أهله، بالوسائل التي تحول بينهم وبين النار، ولو وضع هو الحائلَ دون رغبةٍ من الأهل، فتفيد جواز استخدام أيّ وسيلة ـ حتى غير اللسان ـ لتحصيل الوقاية، شرط أن لا تكون هذه

الوسيلة ذات مفاعيل سلبية في المستقبل قد توجب مزيداً من السقوط في النار؛ ولهذا سوف يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في دراسة مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الحديث عن مرتبة اليد، أنه حتى لو أسقطنا مفهوم هذه المرتبة بما يعني العنف الجسدي، قد يكون هذا الإسقاط خاصّاً بغير حالة الأسرة، وسيأتي تفصيله، فالوقاية مفهومٌ واقعي يتحقّق سواء رضي الذي نقيه أم لم يرضَ، فلا يؤخذ فيها توسّط إرادته ما لم تكن الوقاية ـ مصداقاً ـ مما لا يتحقق سوى بالإرادة، كما في بعض التكاليف العبادية.

وقد استند محي الدين النووي إلى هذه الآية أيضاً لإثبات وجوب ضرب الولد أو البنت بقصد الهداية[١]، كما استند السيد الخوئي إليها للحكم بوجوب مواقعة الزوجة أكثر من مرّة كلّ أربعة أشهر إذا كانت الزوجة شبقة بحيث يخشى عليها من الوقوع في الحرام، وبهذا ميّز الخوئي بين الأهل وبين أيّ امرأة أخرى يعلم إذا لم يتزوجها الإنسان أنها سوف تقع هي في الحرام لشبقها؛ لأنه لا دليل على ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل عام، على خلاف مفهوم الوقاية الوارد هنا والخاصّ بالأهل[٢].

كما ورد في الرواية عن الإمام علي‏عليه السلام في تفسير هذه الآية: «علّموهم، أدّبوهم»[٣]، وورد عن الإمام الصادق أنه «لما نزلت هذه الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً**﴾ قال الناس: يا رسول الله! كيف نقي أنفسنا وأهلنا؟ قال: إعملوا الخير، وذكّروا به أهليكم، فأدّبوهم على طاعة الله... »[٤].

---

(١) النووي، المجموع ٣: ١١.

(٢) انظر: الخوئي، كتاب النكاح ١: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) الشرح الكبير لابن قدامة ٨: ١٦٩؛ والبهوتي، كشاف القناع ٥: ٢٣٩؛ ومسند ابن المبارك: ١٦٣؛ وأدب المجالسة: ١٠٦؛ وأدب الإملاء والاستملاء: ٦.

(٤) القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٨٢؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١٢: ٢٠١.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الآية لمطلق أنواع الوقاية بما يلي:

أ ـ لقد وردت بعض الروايات التي ظاهرها كفاية أن يأمر أهله وينهاهم لا أكثر، ففي خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ جلس رجل من المسلمين يبكي، وقال: أنا عجزت عن نفسي كُلّفت أهلي! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك»[١]. وكذلك خبر أبي بصير، في قول الله عز وجل: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ قلت: كيف أقيهم؟ قال: تأمرهم بما أمر الله وتنهاهم عما نهاهم الله؛ فإن أطاعوك، كنت قد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك»[٢]. وفي خبر أبي بصير الآخر أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ كيف نقي أهلنا؟ قال: «تأمرونهم وتنهونهم»[٣]. وفي الخبر عن علي عليه السلام في الآية قال: «علّموا أنفسكم وأهليكم الخير»[٤].

فهذه الروايات تفسّر لنا الآية بمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دون وجود إطلاق شامل، وأما الروايات المتقدّمة عن علي والصادق فهي ضعيفة السند بالإرسال؛ فلا تعارض هذه الروايات الأكثر منها عدداً وبينها ما هو التام سنداً على المعروف.

---

(١) الكافي ٥: ٦٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ والفتال النيسابوري، روضة الواعظين: ٣٦٥.

(٢) الكافي ٥: ٦٢؛ وبمضمونه مرسَل الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٤٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٩؛ ومستدرك الوسائل ١٢: ٢٠٠؛ والكوفي، كتاب الزهد: ١٧؛ وتفسير القمي ٢: ٣٧٧؛ وفقه الرضا: ٣٧٥.

(٣) الكافي ٥: ٦٢.

(٤) الحاكم النيسابوري، المستدرك ٢: ٤٩٤.

وهذه الروايات جيدة، إذا أريد إقحام التفسير الحديثي، وإلا فالآية في حدّ نفسها لم يظهر ما يقيّدها، والمفروض أنّ بحثنا قرآنيٌّ.

ب ـ إن هذه الآية في مقام بيان وجوب وقاية الأهل والنفس من النار، وليست في مقام بيان أساليب ذلك وطرقه، فلا ينعقد لها إطلاق من هذه الناحية لتشمل أساليب العنف ونحوه.

وربما يجاب عن هذا الكلام بأننا غير محتاجين إلى الإطلاق، فالآية دلّت على وجوب الوقاية، فلو لم تحصل الوقاية من النار يصدق أن الأب مثلاً لم يقِ ولده من النار، فتعبير الوقاية هو ـ في حدّ نفسه ـ له طبيعة خاصّة تستدعي الإطلاق، لا أنه يدلّ على مفهوم، وهذا المفهوم له حالات وإطلاقات، اللهم إلا إذا قطّعنا الوقاية إلى مصاديق بحسب الأزمنة والذنوب، فنقول: وقاه بملاحظة هذا الزمان أو هذه المعصية الخاصّة. وهو بعيد؛ ولذلك ورد في إحدى الروايات السابقة بكاء ذاك المسلم لّما نزلت الآية الكريمة؛ لأنه فهم منها الوقاية التي هي بطبيعتها شاملة.

ج ـ لو انعقد إطلاق في هذه الآية لوقعت المعارضة بينها وبين ما دلّ على حرمة أذية المؤمن أو ضربه أو جرحه أو قتله أو حبسه أو منعه حقّه في الحركة والانتقال و... ما دام مفهوم الوقاية قابلاً للشمول، وهذه المعارضة تقع على نحو العموم والخصوص من وجه، لأن أدلّة التحريم تحرّم مجمل هذه الأفعال في حقّ المسلم، سواء كان من الأقارب والأهل أم لا، ودليل الوقاية هنا يوجبها على الأهل ويوجب غيرها من الوسائل السلمية التي لا مشكلة فيها كالأمر والنهي اللسانيين، فتكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه، فيتساقط الدليلان في هذه الحال وفقاً لقواعد باب التعارض، ويرجع إلى الأصول الأوّلية، مثل أصل عدم الولاية وأصل عدم الحقّ في الآخرين وغير ذلك، فيسقط الاستدلال بهذه الآية هنا على جواز استخدام مطلق الوسائل للوقاية من النار؛ وبهذه المعارضة نعيد تقوية إما

دعوى انصراف هذه الآية عن مثل الضرب والجرح والقتل و... أو عدم كونها في مقام البيان من ناحية الأسلوب، بتأييد بعض الروايات السابقة؛ لأنّ المولى العقلائي إذا طلب من غيره أمراً ما فإنّه لا يرى شمول هذا الطلب ـ بمحض الطلب على نحو الإطلاق ـ لاستخدام وسيلةٍ كان قد قرّر المولى العقلائي نفسه تحريمها من حيث المبدأ في المرحلة السابقة؛ فإذا قال مثلاً: ساعد أخاك في الدرس، فلا يشمل حالة ضرب الأخ أو جرحه الذي يقع في سياق مساعدته وحثّه على الدرس، مما كان المفروض أنّه حظره عليه ـ في نفسه ـ في المرحلة المسبقة، بل الأوامر عادةً تولد مقيّدةً بعدم تطبيقها عبر شيء هو محرّم في حدّ نفسه بدليل آخر؛ نعم لو نصّ على هذا المورد بخصوصه فقيّده مخرجاً إيّاه عن تحت عمومات ومطلقات التحريم السابق كان جيداً، وإلا فلا يُطاع الله من حيث يعصى بوصف ذلك مبدأ تشريعيّاً فوقيّاً.

يضاف إلى هذا كلّه، أن الآية التي نحن فيها لا يحرز نظرها إلى تمام الأدلّة الدالة على تحريم ضرب الآخرين وإهانتهم وجرحهم و... حتى يدّعى حكومتها على تمام تلك الأدلّة، وإنها تريد أن تقرّر فريضة الوقاية التي هي بطبعها ـ كما قلنا ـ قد تستدعي الشمولية، وهناك فرقٌ بين هذه الحال وبين النظر المأخوذ في قانون الحكومة في باب التعارض.

قد تقول: دلّت الأدلّة الأخرى على تقييد ما دلّ على تحريم مثل الضرب في مورد الزوجة والأولاد، وبناءً عليه لا يوجد معنى لفرض المعارضة المستقرّة بالعموم من وجه، بعد خروج الزوجة والأولاد عن تحت أدلّة التحريم.

والجواب: إنّ في هذا الكلام روح قانون انقلاب النسبة الذي هو قانون غير عرفي، وبصرف النظر عن ذلك لا يحرز صغرى هذا الكلام، وذلك:

١ ـ إن ما دلّ على الجواز هناك إنما هو تأديب الصغير من جانب وليّه، لا تأديب

الأب للأولاد والكبار، فهذا غير محرز الجواز فيما الآية التي نحن فيها شاملة بالتأكيد للولد الكبير، وشمولها الصغير فيه نحو ادّعاء وعناية بملاحظة ما سيكون بعد بلوغه، لأنه غير مكلّف في الحال حتى نقيَه من النار.

٢ ـ إنّ ما دلّ هناك على جواز التأديب بالعنف خاصّ بالزوجة والأولاد، فيما مفهوم الأهل هنا أوسع من ذلك، فهو يشمل الأخ، قال تعالى: ﴿**وَاجْعَل لِّي وَزِيراً مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي**﴾ (طه: ٢٩ ـ ٣٠)، وقد ذكروا[١] أنّ الأهل هم أقرباء الرجل بحيث يشمل الوالدين والأخوة وما هو أوسع من ذلك؛ فالآية هنا غير خاصّة بالزوجة والأولاد والأحفاد حتى يلتزم بها قد يقال في الإشكال.

ومع هذا العموم الذي فيها قد يكون الارتكاز المتشرّعي مساعداً على التخصيص، فالقتل لا يتصوّر جوازه إذا يئس الإنسان من هداية ولده أو زوجته أو أخيه أو والده، وهكذا لا يرى المتشرّعة جواز الضرب ونحوه في حقّ الوالد أو العمّ أو الأخ أو ابن العم أو غيرهم، وهذا كلّه يخلخل الوضوح في دلالة الآية الكريمة.

هذا إذا أخذ المفهوم العام للأهل، أما لو قيل بالاختصاص بالزوجة، كما في بعض كلمات أهل اللغة[٢]، وساعد على ذلك السياق السابق لهذه الآية في سورة التحريم التي ورد فيها الحديث عن الزوجات، فلن تكون الآية دالّةً على أزيد من الزوجة دون الأولاد فضلاً عن الأقارب، خلافاً لما استفيد منها هنا. نعم، مفهوم الوقاية يشمل حينئذٍ كلّ الوسائل التي لم يدلّ دليل على كونها محرّمة في حدّ نفسها كالأذية أو الجرح والتصرّف في مال الغير، أو حجز حريته أو سجنه أو ما شابه ذلك.

وعلى أية حال؛ فبعد هذا الارتباك في جلاء علاقة الآية بسائر الآيات،

---

(١) انظر: الخوئي، صراط النجاة ٣: ٣١٨.

(٢) الفراهيدي، العين ٤: ٨٩.

وبالارتكاز المتشرعي على مستوى بعض الوسائل، وفي دلالة «أهل» الواردة فيها، وفي دلالة بعض الروايات.. يصعب الاستناد إليها لإثبات جواز استخدام مطلق الوسائل في الدائرة الأسرية. ما لم يدلّ دليل خاص على تلك الوسائل بعينها، وهو استنتاج قد يتعزز بمؤيّد، وهو أنّ القرآن الكريم حدّثنا عن بعض الأولاد المنحرفين والزوجات المنحرفات عند الأنبياء وغيرهم دون أن يشير إلى أن هؤلاء الأنبياء تعاطوا معهم بغير الموعظة اللسانية، علماً أن الآيات القرآنية واضحة في التعامل بالحسنى والمعروف مع الأبوين حتى لو كفرا وحثا الولد على الكفر والشرك.

ووفقاً لما توصّلنا إليه بجمع هذه الشواهد والمؤيدات يطرح التساؤل التالي: لماذا ورد التعبير في الآية ـ إذاً ـ بالوقاية ولم يرد بالأمر أو النهي أو الإنذار أو الهداية أو الرعاية أو...؟ أليس في ذلك دلالة خاصّة على شيء؟

والجواب: إن النكتة في هذا الأمر قد تكون في أن الرجل الأب أو المرأة الأم مسؤولون عن الأسرة في العادة وحمايتها ووقايتها من مخاطر الضرر الدنيوي، فأراد أن يأتي بتعبير يناسب تعاطي الإنسان مع نفسه أنه يحميها بالمباشرة ومع أهله أنه بمثابة من يقيهم الحرّ والبرد والمرض والأذى، فاستخدم توصيفاً يناسب طبيعة المقام في دلالة أدبية بلاغية على دور الإنسان الطبيعي مع نفسه وأهل بيته من زوجته وأولاده، وحتى بعض أقاربه في المجتمع القبلي والعشائري، فكأنه يريد أن يقول: كما تقي نفسك من حرّ نار الدنيا ومن لهيب الصحراء فَقِهَا من نار الآخرة، وكما تقون زوجاتكم وأهليكم من الحيّة والعقرب والنار والحفرة والسمّ قوهم أيضاً من نار أخرى أشدّ وأعظم، فهذا التناسب صحّح هذا الاستخدام، علماً أنه ما دام أمر الأولاد من أوّل حياتهم بيد الإنسان كان بإمكانه أن يتصرّف في تربيتهم قبل وعيهم بحيث يُنشؤهم على الأخلاق الحميدة والصفات الزاكية، فكأنه يتصرّف

فيهم بلا اختيارهم، فناسب التعبير بالوقاية، يضاف إليه أنّ قدرة الوالدين على النفوذ القهري على أولادهما ـ ولو مع عدم استخدام العنف ـ تسمح بأن توصف العلاقة بين الطرفين بعلاقة الوقاية لا مجرّد التذكير؛ نظراً لهذا النفوذ الآتي من الموقع النفسي والمالي والاجتماعي والأسري الداخلي، ولهذا شمل السيد محمد باقر الصدر الزوجةَ هنا لمّا سُئل عنها؛ لأنّه فهم تأكّد الحكم بملاحظة تأكّد القدرة ومساعدة الظروف في المناخ الأسري..[1] وهذا كلّه يناسبه التعبير بالوقاية، مضافاً إلى إبراز المزيد من التشدّد الإسلامي في أمر المقرّبين من الإنسان، وأنهم أولى من غيرهم في الهداية والحماية، قال تعالى: ﴿**وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ**﴾ (الشعراء: ٢١٤)، حيث انطلقت الدعوة من المناخ الأسري أيضاً، إلى جانب مجمل الآيات التي أسلفناها آنفاً.

من هذا كلّه، يصعب علينا الاطمئنان بتأسيس قاعدة الترخيص باستخدام تمام الوسائل في الأمر والنهي الأسريين، فيقتصر التجويز على الوسائل التي لا دليل على تحريمها مسبقاً بالأدلّة الأخرى، فتطبيق مثل السيد الخوئي للآية ـ كما مرّ ـ صحيح، على خلاف تطبيق النووي الذي يُفهم ما هو قريب منه من السيد محمد باقر الصدر أيضاً بالنسبة لعلاقة الوليّ بمن يتولاهم[2].

ثالثاً: الظاهر شمول هذا الخطاب الوارد للآية للنساء أيضاً ولا يختصّ بالرجال، كما هو ظاهر تعابير المفسّرين في هذا المضمار أنهم يأخذون الرجل هو المصداق لها؛ لأن الخطابات القرآنية تحمل على الاشتراك ما لم تقم قرينة، كما قرّر في علم أصول الفقه، والتذكير لمكان التغليب؛ ومعه يجب على الزوجة والأم والأخت والخالة

(١) انظر أجوبة السيد الصدر على استفتاءات الأستاذ أسعد خريبط، والمنشورة في كتاب: محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة ٣: ٤٠١.

(٢) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٤٠.

والعمة وغيرهنّ ممارسة الدور الديني في الأسرة أيضاً في حق ذكورها وإناثها بلا فرق، اللهم إلا أن يقال بأنّ كلمة الأهل في الآية مختصّة بالزوجة ـ ولو بقرينة السياق ـ أو هي مع الأولاد؛ فلا تشمل الزوج.

جولة ختامية في النصوص الحديثية حول فريضة الأمر والنهي، تكريس السنّة لمقولات الكتاب

ومن باب الإشارة فقط، نختم هذا البحث القرآني ببعض الروايات الدالّة على أهمية هذه الفريضة وآثارها العامة دون دخول في التفاصيل؛ لكثرة الروايات ـ علماً أننا تعرّضنا لبعض الروايات في البحث القرآني ـ لنرى كيف تكرّس السنّة الشريفة مقولات الكتاب الكريم.

وبنظرة إجمالية عامة، نجد روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تؤكّد على عظمة هذه الفريضة وأهميّتها وسوء حال من يتركها، ورغم أن أغلب روايات باب الأمر والنهي ضعيفة السند، إلا أننا نذكر بعضها، ففي خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رجلاً من خثعم جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: أخبرني ما أفضل الإسلام؟ فقال: الإيمان بالله، قال: ثم ماذا؟ قال: صلة الرحم، قال: ثم ماذا؟ فقال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١]. وفي خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «كيف بكم إذا فسدت نساؤكم وفسق شبابكم ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر، فقيل له: ويكون ذلك يا رسول الله؟! فقال: نعم وشرّ من ذلك. كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف، فقيل له: يا رسول الله! ويكون ذلك؟ قال: نعم، وشرّ من ذلك، كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً»[٢].

---

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٩١.

(٢) الكافي ٥: ٥٩؛ ووسائل الشيعة ١٦: ١٢٢، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب

وفي خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «والذي نفسي بيده ما أنفق الناس من نفقة أحبّ من قول الخير»[١]، وفي خبر أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قال: «ويلٌ لقوم لا يدينون الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٢]، وفي خبر محمد (بن معمر) بن عرفة قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «لتأمرُنّ بالمعروف، ولتنهنّ عن المنكر، أو ليستعملنّ عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم»[٣]، وفي خبر أم حبيبة ـ زوج النبي ـ عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «كلام ابن آدم عليه، لا له، إلا الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وذكر الله عز وجل»[٤]، وفي خبر أبي سعيد الخدري، أن رسول الله صلى الله عليه وآله قام خطيباً، فكان فيما قال: «ألا لا يمنعنّ رجلاً هيبةُ الناس، أن يقول بحقّ إذا علمه»[٥].

وفي رواية شديدة المدح، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «... إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة، بها تقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، وتعمر الأرض، وينتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر... »[٦].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة، التي دلّت من جهة على مبدأ وجوب الأمر

١، ح١٢؛ وقريب منه ما في كنـز العمال ٣: ٦٨٨.

(١) المحاسن ١: ١٥؛ ووسائل الشيعة ١٦: ١٢٣، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب١، ١٥.

(٢) الكافي ٥: ٥٦ ـ ٥٧؛ ووسائل الشيعة ١٦: ١١٧، أبواب الأمر والنهي، باب١، ح١.

(٣) الكافي ٥: ٥٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٦؛ والسيوطي، الجامع الصغير ٢: ٤٠١.

(٤) سنن ابن ماجة ٢: ١٣١٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٣٢٨.

(٦) الكافي ٥: ٥٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٨٠ ـ ١٨١.

بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم تكتف بذلك حتّى شجّعت عليه، وطمأنت المؤمنين لهذا السبيل؛ ففي خطبةٍ لأمير المؤمنين عليعليه السلام جاء: «... فأمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واعلموا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقرّبا أجلاً ولم يقطعا رزقاً... »[١]، ثم بيّنت أهميّته ومكانته وموقعه في الإسلام وأنّ بهذه الفريضة قيامة سائر الفرائض، ثم حذّرت بأنّ ترك هذه الفريضة سيؤدي إلى مفاسد ومهالك عظيمة، وقد جاء في الخبر المرسل عن رسول اللهصلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تزال الناس (أمتي) بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وتعاونوا على البر والتقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات، وسلّط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء»[٢].

وبهذا تتظافر الروايات إلى جانب الآيات الكريمة للتأكيد على هذه الفريضة الكبيرة في الإسلام[٣].

الفقه القرآني لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نتائج وخلاصات

بهذا نكون ـ والحمد لله ـ قد استوفينا قدر جهدنا البحث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم، وقد تبين من المحاور المتقدّمة مدى أهمية هذه الفريضة والآثار المتنوّعة المترتبة على القيام بها أو تركها؛ كذلك بانت الأهمية المضاعفة لها على صعيد الأهل والأسرة، وقد تركنا بعض الأبحاث التي تعرّضنا لها بالتفصيل في موضعه، مثل تأسيس القرآن لمبدأ حرمة كتمان الدين وقضاياه، وكذلك تحليل: هل الأوامر القرآنية في باب الأمر والنهي مولويةً أم أنّها إرشاد إلى

---

(١) الكافي ٥: ٥٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٨١.

(٣) لمزيد إطلاع على الروايات راجع: نوري همداني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٥٠ ـ ٧٧؛ ونوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت: ١٩ ـ ٢٤.

حكم العقل بالوجوب، كما مال إلى ذلك بعض المعتزلة؟ إلى غير ذلك من الموضوعات التي نفضّل إحالتها إلى أبحاثها الفقهية التفصيلية الآتية.

وقد تبيّن من خلال الرصد المتقدّم لمجموعات الآيات المتكفلة تشريع فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإبداء معالمهما القانونية والتشريعيّة، أو توصيفهما وآثارهما السلبية والإيجابية، أو دراستهما في حدود الأسرة والعائلة، ما يلي:

١ ـ إنّ القرآن شرّع ـ على نحو الوجوب ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ ـ إنّ هذه الفريضة متوجّهة للأمة من جهة، ومتوجّهة لتشكيل جماعة خاصّة من الأمة تكون معنيةً بذلك معاً من جهة ثانية.

٣ ـ لا تشترط في الآمر الناهي أيّ شروط من العدالة أو غير ذلك، عدا الشروط التكوينية المستبطنة في طبيعة الفعل.

٤ ـ إن المدعوّ إليه أو المنهي عنه في هذه الفريضة مطلق الخير والمعروف المستحسن، والمنكر والمستقبح، سواء كان واجباً أم حراماً أم مستحباً أم مكروهاً أم حسناً بين الناس دنيوياً أم أخروياً، فلا تقف هذه الفريضة عند حدود الإلزامات الفقهية. والمهم صدق اتصاف الأمة بالأمر والنهي في كل زمان، وصدق وجود مجموعة متكفلة لهذه المهمّة.

٥ ـ لا يشترط علم العاصي بالمعصية أو إصراره عليها أو احتمال التأثير احتمالاً معتدّاً به، أو الأمن من الضرر... فمفهوم إرشاد الجاهل والإنكار على العالم العاصي كلّه داخل في هذا الأمر.

٦ ـ ربما يكون من أبرز موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحدة المسلمين وعدم تفرّقهم.

٧ ـ الإنكار بالقلب باطنياً ليس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا حديث عن مراتب وتراتبيّات في آليّات التنفيذ في القرآن الكريم.

٨ ـ فريضة الأمر والنهي لا تختصّ بالذكور، بل تعم الإناث، آمراً ومأموراً وناهياً ومنهياً.

٩ ـ الأمر والنهي من علامات الإيمان مقابل علامات النفاق.

١٠ ـ من الوظائف المشجّع عليها قرآنياً بالنسبة للسلطة أن تأمر وتنهي، ولا تكون حيادية إزاء ذلك.

١١ـ إن هذه الفريضة شرّعت في الديانات السابقة كما شرّعت في الديانة الإسلامية.

١٢ـ إنّ القرآن الكريم لم يُسقط فريضة الأمر والنهي، ولم يشرعن اللامبالاة، وإنّما طالب بالوسطية في التعامل مع هداية الآخرين وضلالهم، فالقيام بالواجب الدعوي مبدأ أصيل، لكنّ عيش الهمّ والحسرة وكأنّ الإنسان مسؤول عن أفعال غيره، غير صحيح؛ فكلّ إنسان يلاحق بذنبه، وكلّ شخص يسأل عمّا فعل.

١٣ـ تكتسب الأمّة الإسلامية صفة الخيرية بإيمانها وأمرها ونهيها؛ لتكون أفضل الأمم التي خلقها الله في الخيرات التي تعطيها لغيرها على مستوى الإيمان والقيم الدينية والأخلاقية.

١٤ـ إنّ للأمر والنهي آثاراً إيجابية، ولتركهما آثار سلبية، منها الثواب والفلاح والصلاح والتشبّه بالأنبياء و.. وكذلك العذاب والأخذ بالنواصي واتّباع الشيطان والاتصاف بالعبثية والعدمية وفقدان القيمة و..

١٥ـ تتأكّد فريضة الأمر والنهي في المجال الأسري الذي ركّز عليه القرآن كثيراً، لكنّها لا تبلغ حدّ إعمال العنف لقضايا الأمر والنهي، ما لم يقم دليل على ذلك من السنّة الشريفة.

١٦ـ إنّ نصوص السنّة الشريفة تدعم ما جاء في النص القرآني حول أساسيّات هذه الفريضة.

الفصل الثاني

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
المكوّنات والأقسام

مدخل

بعد هذه الجولة القرآنية التي تمثّل الأساس في فهم الأصول والخيوط العامّة لهذه الفريضة، ندرس ـ إن شاء الله تعالى ـ في هذا الفصل الثاني كلّ ما يتصل بحكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنواعهما، فنعالج إن شاء الله:

أولاً: مبدأ الوجوب والإلزام الشرعي والقانوني بهذه الفريضة، في مقابل إلغائها من القاموس الفقهي والتشريعي الإسلامي.

وثانياً: طبيعة هذا الحكم الإلزامي وهويّته، من حيث كونه كفائياً أم عينياً، يخاطب الجميع أم فئةً خاصّة بطريقة خاصّة، وتعبدياً أم توصلياً، وفردياً أم حكومياً أم مجتمعياً أم الثلاثة معاً بما يحقّق تنوّعاً في أدواره، وعقيدياً ـ كما ذهب إليه مشهور المعتزلة إن لم يكن إجماعهم ـ أم فقهياً، وعقلياً عقلانيّاً أم شرعياً تعبديّاً سمعيّاً، وإطلاقيّاً ممتدّاً في الزمان والمكان أم مقيّداً منحصراً بأوضاع زمنيّة خاصّة...

وثالثاً: متعلّق هذه الفريضة، بمعنى المركز الذي اتجه إليه الاعتبار الإلزامي الشرعي وانصبّ عليه، وهو مفهومَيْ الأمر والنهي؛ لتحليلهما والكشف عن مكوّناتهما.

ورابعاً: موضوع الأمر والنهي، أي المعروف والمنكر، حيث ندرس ونفكّك هذين المفهومين، ونتعرّض لاستطالتهما للجانب العقدي أم وقوفهما عند الجانب الفقهي الشرعي العملي، ومن هذا السياق نأتي إلى مسألة التبشير الديني والمذهبي

ومديات قبوله والأخذ به.

إلى غير ذلك من الموضوعات التي توضح لنا ماهية هذه الفريضة وحقيقتها ومقوّماتها وبُنيتها الأساسية، ومتعلّقها. ولتعدّد محاور البحث، نقسّم الحديث في هذا الفصل إلى مجموعة محاور أساسية.

المحور الأوّل

مبدأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تأصيل الفريضة وقيامة المسؤوليّة الاجتماعيّة

من الواضح في الفقه الإسلامي أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةٌ إلزاميّة ثابتة يطالب بها الإنسان المسلم، ويمكن إثبات مبدأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمجوعة أدلّة أبرزها الأدلّة التالية:

الأول: الاستناد إلى الآيات القرآنية، فقد تقدم بالتفصيل التعرّض لهذه الآيات في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، وثبت أنّ هذه الفريضة من الواجبات الدينية، بل من أهم الواجبات في الإسلام، فليراجع.

الثاني: الاستناد إلى السنّة الشريفة، حيث وردت العديد من الأحاديث في هذا المضمار، وهي تفيد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ألمحنا إلى بعضها آنفاً في الفصل الأوّل، وقد وصفت هذه الأحاديث بالمتواترة(١).

والأحاديث هنا على مجموعات، أهمّها:

المجموعة الأولى: ما دلّ على الإرشاد إلى الآثار الإيجابية والسلبية للأمر والنهي فعلاً وتركاً؛ وهذه المجموعة لا تدلّ على الوجوب، إلا إذا بلغ الإرشاد حدّاً يرشد

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٦٠٨.

فيه إلى آثار كارثية على تقدير الترك يعلم من الخارج أنّ الشارع لا يقبل بها بأيّ وجهٍ من الوجوه، فيفهم حينئذٍ منها الوجوب.

المجموعة الثانية: ما كان ظاهراً في الوجوب، وهذه المجموعة غالبها ضعيف السند، لكن من بينها ما هو صحيح السند، ولو على بعض النظريات في علم الرجال كخبر مسعدة بن صدقة المتقدّم، لكن تحصيل الوثوق بصدور ما هو دالّ على الوجوب من بينها مشكل؛ لقلّتها مع ضعف أسانيدها.

والذي يهوّن الخطب أنّ كثرة النصوص سنةً وشيعة على هذا الأمر، يساعد على تحصيل الوثوق في الجملة، ولعلّ هذا هو ما أراده الشيخ الطوسي من دعوى تواتر الأخبار هنا(١).

الثالث: الإجماع، حيث ذكروا أنّه لم يختلف أحدٌ من المسلمين في هذه الفريضة(٢) حتى قال بعضهم: إنها من العقائديات، فهذا الإجماع بل التسالم والضرورة(٣)، شاهد قاطع على الوجوب.

لكنّ الاستناد للإجماع هنا ـ مهما كان هذا الإجماع قوياً ـ لا يرجع إلى محصّل؛ لأنه واضح المدركية بعد كلّ هذه الآيات والروايات المتوافرة بين يدي المسلمين

---

(١) راجع: الاقتصاد: ٢٣٦.

(٢) انظر: الكنز الأكبر: ١١٠ ـ ١١٣؛ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٨٩، ٥٠٣؛ والروضة البهيّة ٢: ٤١٠؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٥٨؛ والحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة: ٤٩٠؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ١٣٨؛ ١٤٠؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٦٠٨؛ وسيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٥: ٣٠٠؛ والمهذب البارع ٢: ٣٢٥؛ وكشف الرموز ١: ٤٣٢؛ والنووي، شرح مسلم ٢: ٢٢؛ والتفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٤٥؛ والطوسي، الاقتصاد: ٢٣٦؛ والسيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ١٥٨؛ وابن إدريس، السرائر ٢: ٢١؛ وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ٨٨.

(٣) راجع: مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٢٩، ٥٣٠؛ وجامع المدارك ٥: ٣٩٩.

والمجمعين، وقد ذكرنا في محلّه أنّ صيرورة الإجماع ضرورةً أو تسالماً لا يغيّر من واقع إشكاليّة المدركيّة شيئاً، ما لم تفض هذه الضرورة أو هذا التسالم إلى حصول الاطمئنان الشخصي بالحكم.

هذا، وقد نُسب إلى أبي بكر الأصم (٣٠٠هـ) القول بعدم وجوب هذه الفريضة[١]، واحتمل مايكل كوك أن يكون خلاف الأصم مع جمهور المسلمين والمعتزلة في خصوص قضيّة الخروج بالسيف لا في مطلق الأمر والنهي[٢]. كما نُسب إلى الإمام المهديّ من أئمّة الزيدية نفي كون وجوب هذه الفريضة على حدّ وجوب الصلاة، حيث إنّ وجوب الصلاة والزكاة من الضروريات بخلاف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣].

الرابع: دليل العقل، حيث لا إشكال في دلالته على مبدأ رجحان هذه الفريضة[٤]، وحيث إنّ هناك من ذهب إلى الوجوب العقلي لهذه الفريضة، وآخرون إلى وجوبها السمعي نترك تقويم حال هذا الدليل إلى مكانه المخصّص.

الخامس: قيام السيرة العقلائية بين الناس على ذلك بصرف النظر عن اختلافهم في تحديد مصداق المعروف والمنكر؛ فإنّ الناس تذمّ ترك هذا النهج بالكلّية في المجتمع وترى ذلك أمراً تخريبياً له، بل الحال كذلك بالرجوع إلى السيرة المتشرّعية حيث انعقدت سيرة الصحابة والأصحاب والأجيال اللاحقة على الأمر والنهي؛ وهذا ما يكشف عن الموقف الشرعي من هذه الفريضة.

---

(١) راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٢٧٨؛ وأحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين ١: ١٦٦.

(٢) كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٣) راجع: أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي الزيدي، عدّة الأكياس في شرح معاني الأساس ٢: ٢١٣.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

والاستدلال بالسيرة المتشرّعية هنا مشكل؛ لوضوح كون السيرة مدركية قائمة على النصوص القرآنية والحديثية، وقد قلنا غير مرّة: إن السيرة المتشرّعية حالها حال الإجماع والشهرة قد تكون مدركيةً وقد لا تكون، والحجّة ما لم يكن منها مدركياً، بمعنى اعتماده على ما وصلنا من مدارك لم نقتنع بإفادتها الوجوب، وإلا فلا تكشف عن موقفٍ للمعصوم غير هذا الموقف الموجود في الكتاب وما وصلنا من روايات، ولعلهم أخطأوا في فهم هذه النصوص، نعم، في بعض الأحيان يكون خطؤهم جميعاً، وهم معاصرون لزمن المعصوم، شاهداً على صحّة فهمهم للمدرك أيضاً؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لصدر عن المعصوم ما يصحّح الموقف، والمفروض عدم وصوله مع وجود الدواعي لوصوله.

وأما الاستدلال بالسيرة العقلائية فهو جيّد في الجملة؛ فنحن نرى أنّ البشر عادةً تقوم حياتهم على نظام الأمر والنهي بالمعنى الواسع لهما ولمفهوم المعروف والمنكر، وهذا عندهم شكلٌ من أشكال التعاون؛ نجد ذلك في الأسرة وغيرها، أما أنهم يستقبحون الترك وهذا هو المهم فالمقدار المؤكّد منه الترك المجتمعي لهذه الفريضة، بحيث نجد الظاهرة معدومةً في المجتمع كلّه، أما الترك هنا أو هناك فهذا ممّا يصعب التأكّد منه.

ونتيجة القول: إنّ الكتاب والسيرة العقلائيّة ـ مدعومَين ببعض الوجوه الأخرى ـ دالّين على مبدأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجملة.

المحور الثاني

هوية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المقوّمات والأضلاع

لدراسة طبيعة الوجوب الثابت في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابد من الحديث في عدّة نقاط تساعدنا على فهم هويته:

١ ـ الأمر والنهي بين الوجوب العقلي والسمعي، أو سجال العقلانية بين المتكلّم والفقيه

انقسم الفقهاء والمتكلّمون المسلمون في طبيعة الوجوب هنا إلى رأيين أساسيّين:

الرأي الأوّل: ويرى أنّ الوجوب شرعيٌّ سمعي، بمعنى أنّ العقل هنا لا يسبق الشرع في شيء، ولولا الدليل السمعي من الكتاب والسنّة لما أمكن للعقل إدراك الوجوب في هذا المجال[1]. وهو رأي الأشاعرة وأهل السنّة على حدّ تعبير

---

(١) راجع: السرائر ١٢: ٢٢؛ والنووي، شرح مسلم ٢: ٢٢؛ ونصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٣١٠؛ والكافي في الفقه: ٢٦٤؛ ونصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٧٤؛ وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٧؛ والحمصي الرازي، المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة: ٣٤؛ والتبيان ٥: ٢٥٨؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٩٣؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٨٥؛ وإيضاح الفوائد ١: ٣٩٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٥٨.

الآمدي[١].

وهذا ما نسبه العلامة الحلي إلى الأكثر[٢]، ونسبه الشيخ الطوسي وابن إدريس الحلي إلى جمهور المتكلّمين والمحصّلين من الفقهاء[٣]، كما نسبه الشرفي الزيدي إلى الجمهور[٤].

ونسب القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) إلى أبي هاشم الجبائي القول بالوجوب السمعي إلا في حالة واحدة، وهي ما لو رأيت ظلماً فلحق قلبك مضضٌ وحرد فإنّه يلزمك دفع المضرّة عن نفسك، وقد اختار القاضي المعتزلي هذا الرأي أيضاً في «شرح الأصول الخمسة»، فيما أطلق القول بالوجوب السمعي في «المغني»[٥].

الرأي الثاني: ويذهب إلى أنّ الوجوب عقليّ هنا، وإنما وردت الآيات والأحاديث للإرشاد إلى حكم العقل لا أكثر؛ فيكون حال هذه الفريضة كحال وجوب طاعة الله، من حيث كونه عقلياً، وأنّ الآيات الدالّة على وجوب طاعته تعالى إنما هي مرشدٌ لذاك الحكم العقلي ليس إلا، فلا تؤسّس حكماً، وإنما ترشد إليه. والمفترض أن ينجم عن ذلك مرجعية العقل حينئذٍ في هذا الميدان.

وقد تبنّى نظرية الوجوب العقلي هنا جماعة من الفقهاء المسلمين[٦]. وهو ما

---

(١) سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٥: ٢٩٩.

(٢) انظر: مختلف الشيعة ٤: ٤٧١.

(٣) راجع: الاقتصاد: ٢٣٦؛ والسرائر ٢: ٢١.

(٤) راجع: أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي الزيدي، عدّة الأكياس في شرح معاني الأساس ٢: ٢١٤.

(٥) راجع: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٨٩، ٥٠٣؛ والمغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٠٣ ـ ١٠٤، و١٧: ١٠٣.

(٦) انظر: الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ١٣٦؛ ونوري همداني، الأمر بالمعروف: ٩٦؛ وقواعد

يظهر أيضاً من الشيخ الطوسي في موضع من كتاب الاقتصاد[١].

الراي الثالث: الوجوب العقلي والسمعي الشرعي لهذه الفريضة معاً، وهذا ما نسبه القاضي عبد الجبار المعتزلي لأبي علي الجبائي[٢]، وسيأتي ما يظهر من كلمات بعض علماء الإمامية فيه.

ومحور البحث هنا هو الدليل العقلي على هذه الفريضة، فإذا حكم العقل بذلك قبل ورود الشرع كان الوجوب عقلياً، وكانت أدلّة الشرع إرشاديةً؛ وإن لم يثبت الدليل العقلي تعيّن الوجوب السمعي الشرعي.

ويمكن تقديم صياغات لبيان الدليل العقلي هنا، وذلك كما يلي:

الصيغة الأولى: إنّ الأمر بالمعروف والبعث إلى الطاعة والنهي عن المنكر والزجر عن المعصية لطفٌ يقرّب من الطاعة ويبعّد عن المعصية، وقاعدة اللطف تقول: إنّ كل ما يقرّب إلى الطاعة ويبعّد عن المعصية دون إلجاء واجبٌ عقلاً، وهذا منه، فيكون الأمر والنهي واجبين عقلاً حينئذٍ[٣].

ومن الواضح قيام هذا الدليل على قاعدة اللطف التي ذهب إليها الكثير من علماء العدلية في علم الكلام، وفرّعوها على قانون العدل الإلهي؛ ورتبوا عليها نتائج كثيرة في بحثي النبوة والإمامة، ويقصدون بها في الأصل تطبيقها على الله

الأحكام ١: ٥٢٤؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٧١؛ وكشف الغطاء (ط.ق) ٢: ٤١٩؛ والدروس الشرعيّة ٢: ٤٧؛ والتنقيح الرائع ١: ٥٩١ ـ ٥٩٢؛ والجزائري، التحفة السنية: ٢٠١؛ وكنز العرفان ١: ٤٠٤؛ والروضة البهيّة ٢: ٤٠٩؛ ومال إليه الأردبيلي في زبدة البيان: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١) انظر: الاقتصاد: ٢٤٧.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة: ٨٩.

(٣) انظر: الروضة البهيّة ٢: ٤١٠؛ والاقتصاد: ١٤٧؛ ورسالة في الإمامة: ٤٢؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٧٢؛ والمهذب البارع ٢: ٣٢٦؛ والتنقيح الرائع ١: ٥٩١، وراجع: عبد الجبار المعتزلي، المختصر في أصول الدين: ٢٤٨.

سبحانه، ولهذا سمّوها لطفاً، وإنما هي وجوب على الله بحكم العقل؛ لكنهم لتأدّبهم عبّروا عنها بذلك[١].

ومن حيث كون القاعدة حكماً عقلياً عملياً؛ أنكرها الأشاعرة؛ لعدم قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين؛ من هنا نعلم شدّة ارتباطها بتلك المسألة.

وقد خصّص الشيخ المفيد بحثاً كلاميّاً لهذه القاعدة في «أوائل المقالات»[٢]، وكذلك فعل المحقّق النراقي في «عوائد الأيام»[٣]، والأمر عينه فعله العلامة الحلي في «كشف المراد»[٤]، والطوسي في الاقتصاد[٥]، وغيرهم.

والدليل الذي بين أيدينا هنا يمتاز عن سائر تطبيقات قاعدة اللطف بأنه لا يراد إجراء القاعدة من خلاله في نطاق الدائرة الإلهية، أو فلنقل: وجوب أن يأمر الله بالأمر بالمعروف عقلاً. وإنما في الفعل الإنساني؛ فنحن هنا لا نريد إثبات الوجوب العقلي على الله سبحانه فحسب، بل المهم أيضاً ـ وهو الأهم ـ إثبات هذا الوجوب على العباد من خلال قاعدة اللطف التي لطالما أجريت على المولى سبحانه، وإن أجريت في حقّ العباد أيضاً في بعض الموارد، كالقول بوجوب إلقاء الخلاف على الإمام المعصوم بين المجمعين، وهذا ما أدّى إلى ظهور فكرة الإجماع اللطفي التي نظّر لها الشيخ الطوسي[٦].

وبصرف النظر عن مديات صحّة أصل هذه القاعدة في علم الكلام والتي

---

(١) راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٥.

(٢) أوائل المقالات: ٥٩ ـ ٦٠.

(٣) عوائد الأيام: ٧٠٥ ـ ٧١٠.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٠٧ ـ ١١٧.

(٥) الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ٧٧ ـ ٨٣.

(٦) انظر: العدة في أصول الفقه ٢: ٦٤٢.

أنكرها بعض علماء العدليّة أنفسهم[١]**، ونجدها في الغالب محلّ نظر على مستوى قدرتها على إثبات مواردها، وفاقاً للمحقق النراقي**[٢]**؛ لابد أن ننظر في صحّة إجرائها هنا؛ ذلك أنه قد سجّل عليها إشكال في موضوع بحثنا وهو:** ما ذكره العلامة الحلي وذهب إليه موضحاً به روح كلام الخواجة نصير الدين الطوسي (وأشار له القاضي عبد الجبار المعتزلي قبلهما[٣])، من أنّه لو وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلاً لما ارتفع معروفٌ ولما وقع منكر، أو لكان هناك إخلال بالحكمة الإلهية، وكان الله تعالى مخلاً بالواجب، وحيث إنّ التالي باطل بقسميه فإن المقدّم يكون مثله.

ولتوضيح هذه القضية الشرطية ومكوّناتها، ذكروا أنّ الأمر بالمعروف هو الحمل على المعروف فيما النهي عن المنكر هو المنع عنه، فإذا وجبا بالعقل لكان المفترض سريان هذا الوجوب العقلي على الله تبارك وتعالى؛ والسبب في ذلك أنّ كلّ واجب عقلي يفترض ثبوت وجوبه على كلّ من حصل فيه وجه الوجوب، وهو أمرٌ ثابت في حقّ الله والعباد معاً هنا، وحينئذٍ لو وجبا على الله لزم أحد التاليين المتقدّمين وكلاهما باطل:

أما الأول ـ وهو عدم ارتفاع المعروف وعدم وقوع المنكر ـ فهذا شيء غير حاصل في الخارج بالوجدان، إذ لو طبّق الله هذا الوجوب لكان المفترض أن يحمل العبادَ على الطاعة وترك المعصية حملاً، وهو ما لا نراه في الخارج، وعلى تقديره يكون إلجاءً منافياً للتكليف ولروح قاعدة اللطف.

وأما الثاني ـ أي ارتفاع المعروف وحصول المنكر ـ فيعني إخلال الله بالواجب،

(١) مثل الإمام الخميني، فانظر له: أنوار الهداية ١: ٢٥٧.

(٢) انظر: النراقي: عوائد الأيّام: ١٩٧، ٧٠٥ ـ ٧٠٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

وهو حكيم عادل لا يجوز عليه ذلك[(١)].

ونوقش هذا الكلام بأن الإلجاء يرد حتى على القائلين بعدم ثبوت الأمر والنهي بقاعدة اللطف؛ لأنّ الأمر هو الحمل والنهي هو المنع، وهما مفهومان يستدعيان الإلجاء، ولا فرق في الإلجاء المانع من التكليف والمبطل للاستدلال بقاعدة اللطف بين صدوره من المولى أو من العبيد.

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأنّ أمر العباد ونهيهم لا يستدعي الإلجاء، فنحن نجد أنه مع إقامة الحدود ونزول العقوبات بألوانها ما زالت القبائح والمنكرات سارية نافذة في حياة الناس، فأمر الناس ونهيهم لا يستدعي الإلجاء[(٢)].

وقد تسجل بعض الأجوبة على انتقاد العلامتين: الطوسي والحلي، وهي:

أولاً: ليس كلّ لطف واجباً على الله تعالى، إنما اللطف الواجب ما كان من شأنه تعالى كإنزال الكتب وبعث الأنبياء، وأما اللطف الذي يمكن أن يتحقّق من المكلفين فلا دليل على وجوبه عليه سبحانه[(٣)].

وهذه الملاحظة قابلة للمناقشة؛ من حيث إنها لا توضح لنا وجه إخراج بعض الموارد من تطبيقات قاعدة اللطف عن الله تعالى، **فإن قصدت أنّ هذا التطبيق هنا** يؤدي إلى الإلجاء المنافي لقاعدة اللطف نفسها فسيأتي الحديث عنه، وإن قصدت أمراً آخر فهو غير واضح، كما أنّ اللطف الذي يمكن أن يتحقّق من المكلّفين لا مانع من ثبوت وجوبه على الله تعالى، حيث لا تخصيص في حكم العقل، فالمناقشة

---

(١) راجع: تجريد الاعتقاد: ٣١٠؛ وكشف المراد: ٥٧٨ ـ ٥٧٩؛ ومناهج اليقين: ٥٤١؛ وتسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٤١ ـ ٤٤٢؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٥٨، والسيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٨١؛ وروح هذا النقاش موجودة عند: الحلبي، الكافي في الفقه: ٢٦٤؛ والطوسي، التبيان ٥: ٢٥٨؛ و..

(٢) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٢.

(٣) نوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت: ٥٢.

غير واضحة.

وقد يكون المقصود هنا ما ذكره الشيخ المنتظري من أنّ دعوى أنّ الواجبات العقلية تجب على الله تعالى أيضاً؛ لعدم الاستثناء في حكم العقل.. دعوى غير تامّة على إطلاقها؛ لعدم جريانها في باب الإطاعة والعصيان الذي هو حصرٌ على علاقة العبيد بالموالي، ولا مولى لله تعالى حتى يطيعه ويعبده[١]، ولعلّ هذا هو ما قصده المحقق اليزدي من أنّه ليست كل الواجبات العقلية تجري على الله تعالى[٢].

وهذا الكلام فيه خلل واضح؛ فإنّ الصورة التي ذكرها ليست تخصيصاً لحكم العقل، بل هي خروج تخصّصي حيث لا موضوع لحكم العقل من الأوّل؛ إذ موضوع حكم العقل في باب الطاعة هو العبيد الذين يجب عليهم طاعة مولاهم، والعبودية لا وجود لها في حقّ الله تعالى، فهذا خروج تخصّصي لا تخصيصي حتى تنسف قاعدة عدم الاستثناء في أحكام العقل به.

وبصرف النظر عن ذلك، لا يراد بإجراء قاعدة اللطف هنا أن نوجب على الله فعل شيء بوصفه عبداً مطيعاً لهذا الواجب والعياذ بالله، وإنما يعني أنّ مقتضى محاسن صفاته ومعالي أسمائه صدور هذا عنه بالضرورة أو عدم صدور ذاك عنه كذلك، لا أنه هناك أوامر عليه إطاعتها أو نواهٍ، وهذا واضح، ولعلّ مراد الشيخ المنتظري أمرٌ آخر، وسيأتي.

ثانياً: ما ذكره غير واحد، من أنه لو جرت قاعدة اللطف هنا بنحو إطلاقي لتثبت الوجوب على الله تعالى، لفعل الله ذلك، ولو فعله كان ذلك إلجاءً مانعاً عن التكليف، وهذا ينافي روح قاعدة اللطف نفسها، ويوقعنا في إشكال العلامتين: الطوسي والحلي، وبناء عليه لابدّ لنا أن نفرض أنّ ما يفعله المولى هو أن يطبّق

---

(١) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٢: ٣٥٣.

(٢) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ١٤.

الوجوب في دائرة إرسال الرسل وإنزال الكتب والشرائع وبعث الأنبياء وغير ذلك، فلا ينهار الدليل.

وبعبارة ثانية: إنّ الدنيا دار اختيار واختبار، فلو فعل الله ذلك لبلغ حدّ الإلجاء، فيدّعى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يختلفان بحسب الموارد، فالفرد العادي يأمر وينهى بنفسه، فيما رئيس البلاد يرسل الرسل والعمال والهيئات والموظفين لتولي المهام في البلدان، والله تعالى رئيس الرؤساء فتكون مهمّته إرسال الآمرين الناهين وقد حصل ببعث الأنبياء، بل بإيجابه الأمر والنهي على العباد؛ إذ الأمر بالأمر أمرٌ والأمر بالنهي نهي[١].

وهذا الكلام تام غاية التمام، لكنه ينقصه أمرٌ، وهو أنه إذا بنينا على تمام مديات قاعدة اللطف نقول: هل إنزال الكتب وإرسال الرسل بالطريقة التي حصلت لا توجد درجةٌ في الأمر والنهي أعلى منه لا تبلغ حدّ الإلجاء المانع من التكليف أم لا؟ ألا يمكن لله تعالى مواصلة إرسال الرسل بالمعجزات كل يوم في أقطار المعمورة؟ وألا يمكنه خلق الرؤى والمنامات المذكّرة للإنسان كل يوم؟ ألا يمكن تكليم الدواب والجماد حتى تنطق فيؤثر ذلك على الناس؟ هل حقاً إنّ ممارسة الله تعالى لدرجة أعلى في الأمر والنهي يساوق الإلجاء؟ وما هو الدليل على هذا الكلام؟

ثالثاً: ما نراه أنّه يدفع لمناقشة أصل هذا الانتقاد ـ وهي مناقشة تتصل بعض الشيء بقاعدة اللطف نفسها ببعض مظاهرها ـ وهو أنّ الأمر والنهي إن فسّرناهما بالدعوة اللسانية وما شابهها فقد حقّقها الله تعالى بلا موجب لفرض الإلجاء المنافي للطف نفسه، وإن فسّرناهما بنحو الإطلاق والحدّ الأعلى فالعقل لا يحكم بوجوب

---

(١) انظر: مختلف الشيعة ٤: ٤٧٢؛ والروضة البهيّة ٢: ٤١٢؛ والمنتظري، دراسات في المكاسب المحرمة ٢: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، ٣٥٤ ـ ٣٥٥، ٣٥٨؛ ونوري حاتم، الأمر بالمعروف و..: ٥٣؛ وربما يفهم ما يتصل به من الشهيد الأول في الدروس الشرعية ٢: ٤٧.

الأمر والنهي أساساً، أو لا دليل على حكمه بهما بنحو الإطلاق حتى نتورّط في إفضاء الإطلاق إلى الإلجاء كما أراده العلامتان، وعليه يقال: بمقتضى قاعدة اللطف يحكم أنّ على المولى أن يهتم بعبيده من ناحية إرشادهم إلى الصراط المستقيم في الجملة، أما ما هو أزيد من ذلك فلا دليل من العقل على وجوبه، لا على العبد ولا على المولى سبحانه؛ إذ لا نجد في عقولنا ما يفيد هذا الأمر.

وبعبارة ثانية: إننا بمراجعة عقولنا نجد أنّ أصل ظاهرة الأمر والنهي في الجملة يحكم بها العقل، ويستقبح عدم الأمر والنهي مطلقاً على مستوى المجتمع، أما ما هو أزيد من ذلك فلا نجد في عقولنا ما يفيد في المقام حتى تصل النوبة إلى المنع أو الإلجاء أو غير ذلك.

والذي دفع إلى فهم تطبيق قاعدة اللطف هنا بالشكل الذي سمح لانتقاد العلامتين بالنفوذ هو أنّ قاعدة اللطف عندما تصاحبها قاعدة الأصلح (أو تأتي معها ولو كانت منها في الأصل) فإنّ الأمر يفرض تلازماً بين حُسن الشيء في ذاته وبين وجوبه عليه تعالى، والمشكلة هنا هي أنّ العقل الإنساني لا يملك الأدوات المعرفيّة التي يستطيع من خلالها تعيين ما هو الأصلح على مستوى وجود العالم كلّه ليفرض على الله فعل أمر، فنحن ندرك أنّ صيرورة الناس جميعاً أتقياء شيء صالح جداً ومفيد، لكنّ ذلك لا يمكن الجزم به على إطلاقه عندما نربطه بشبكة التعقيدات الوجودية والمصلحية في الخلق؛ لأنّ تشابك المصالح والمفاسد في الخلق والأسرار الإلهية في العلل الغائية لهذا الخلق لا تبدو واضحةً للإنسان حتى يوازن بينها، فيجزم بأنّ هذا الخيار هو الأصلح دون ذاك، ومن ثمّ لا يتسنّى للعقل أن يحكم في بعض الأحيان في مجال الامتدادات وإن حكم في أصل الموضوع، فالله عليه فعل الأصلح ولنفرض أنّنا التزمنا بهذا في علم الكلام لكنّ تشخيص ما هو الأصلح يظلّ أمراً عسيراً، تماماً كما هي الحال على المستوى البشري، فالعدل أمرٌ

واجب وحسن، لكن تحديد العقل الإنساني للعدل وتعيينه له عمليّاً يظلّ أمرٌ غير واضح. وهذا لا يخرم القاعدة وإنّما يفرض معوقات في تحديد موضوعاتها ومصاديقها.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك: إنّ قاعدة اللطف إذا أيّد إجراؤها في مورد فيفترض أن لا تناقض نتيجتها الواقع نفسه، وهذا أمر طبيعي، وهنا إذا دلّ دليل عقلي على لزوم اللطف في موردٍ ما، ثم وجدنا الواقع على خلافه في بعض الامتدادات، فيمكن القول بثبوت القاعدة في المبدأ دون الامتدادات كلّها، وليس هذا من الإبهام في حكم العقل حتى يقال بامتناعه، بل هو واضح مفهوماً ـ أي المبدأ واضح المفهوم ـ كما في بياننا هنا، والامتدادات تترك لمجالاتها التطبيقية للعقل النظري الذي يريد اكتشاف صدق العنوان المعيّن على المعنون في الخارج.

من هنا، يكون الأصحّ ـ بعد فرض صحّة قاعدة اللطف نفسها ـ ما ذكره الشيخ المعاصر حسين النوري الهمداني من أنّ أصل وجوب هذه الفريضة عقلي باللطف، أما أحكامها وشرائطها ومراتبها ومراحلها فلا سبيل للعقل إليها، وهو أمر لا يختصّ ـ عنده ـ بهذه الفريضة، بل يتعداه لفرائض عدّة[١].

وربما يكون هذا ما يقصده الشهيد الأول عندما يقول: «ومدرك وجوبها العقل والنقل»[٢]، وإلا فكلامه غير واضح؛ لأنه إذا حكم به العقل لم تكن النصوص الشرعية دليلاً على الحكم بل مرشداً لحكم العقل، وإذا حكم به الشرع عنى ذلك أنه لم يكن للعقل حكم، ومعه قد يريد أنّ أصل الموضوع محكوم للعقل فيما مدياته محكومة للشرع. لكن سيأتي تفسير آخر لهذا الكلام.

رابعاً: قد يمكن تطوير صيغة الاستدلال باللطف هنا، لتفادي إشكال

---

(١) نوري همداني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) الدروس الشرعية ٢: ٤٧؛ وانظر: اللمعة الدمشقية: ٧٥.

العلامتين: الطوسي والحلي، عبر القول ـ كما ذكره الشيخ المنتظري[1] ـ بأنّ العقل هنا يحكم بأنّ الشارع لابد له أن يحكم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العباد كون ذلك من المقرّبات والمبعّدات بلا إلجاء، فمقتضى لطفه تبارك وتعالى ـ كما يقول العقل ـ أن يفرض هذه الفريضة، وبحكم العقل هذا نستكشف أن الشارع حكم في المقام بوجوب الأمر والنهي، فيكون دليل العقل كاشفاً عن حكم الشارع.

وبهذا الكلام من الشيخ المنتظري يصحّ أن نقول: إنّ العقل في نفسه يحكم على الناس بضرورة الأمر والنهي؛ لما يراه العقل هنا من المصالح والمفاسد أو الحسن والقبح، بصرف النظر عن اعتقاد العقل بوجود الله تعالى، كما أنّ هذا العقل يحكم أيضاً بأنّ على الباري تعالى تشريع هذه الفريضة على الناس لمكان اللطف، وبذلك يكون الوجوب عقلياً وشرعياً معاً، وربما هذا ما أراده الشهيد الأول من تعبيره المتقدّم.

وبمزيد من توضيح ذلك، نجد صيغة السيد محمد صادق الروحاني حيث يقول: «إنّ المدعى كون أمر أفراد البشر بعضهم بعضاً بالمعروف حسناً، ويستكشف منه بقانون الملازمة الوجوب الشرعي، وأنّ الله تعالى أوجبها قطعاً، ولا ربط لذلك بإيجاد الله تعالى المعروف ورفعه المنكر»[2].

إذن، فهذا البيان للدليل يريد أن يخرجنا عن الإشكالية التي أثارها الطوسي والحلّي من سريان المسألة إلى الفعل الإلهي، وإن كانت هذه الصيغة أيضاً تعيد عين الإشكال؛ لأنه إذا كان الوجوب التشريعي ـ أي وجوب أن يشرّع الله الأمر والنهي على العباد ـ بملاك اللطف بهم، فلماذا لا يمارس هو بنفسه هذا اللطف دون اللجوء

(١) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٢) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

إلى الإلجاء؟!

وعلى أية حال، يناقش تقريب المنتظري والروحاني، بأننا إذا رجعنا إلى عقولنا ووجدناها آمرةً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حاكمةً به، ذامّة لتاركهما مندّدةً بمن يتخلّى عنهما بالمعنى العام للمعروف والمنكر، لما يراه العقل من المصالح فيهما والمفاسد في تركهما كاختلال النظام[1] ولحوق الضرر بالفرد نفسه ولو عبر الوسائط أو لأجل الحسن والقبح... في مثل هذه الحال من قال: إنه يجب على المولى الحكيم أن يحكم، فلعله يكتفي بحكم العقل ويراه محرّكاً كافياً للناس لتحقيق الأمر الحسن الصالح وترك السيئ. نعم، الحكم على مستوى المصلحة والمفسدة أو العلم بالحسن والقبح، أي عالم الملاك بلا اعتبار ولا جعل، ثابتٌ، فإنه إذا قطعنا ـ بالعقل ـ بوجود هذه الفريضة فهذا يحرز معه أنّ المولى ـ وهو الأعلم بالمصالح والمحاسن ـ عالم بما علمنا به عبر العقل، لكنّ الكلام ليس هنا، بل في ضرورة تدخّل المولى لجعل حكم واعتباره على عهدة المكلّف.

نعم، إذا دلّ دليل النقل على أنه اعتبر وجعل ـ كما فيما نحن فيه ـ فهذا معناه اجتماع العقل والنقل، كما قال الشهيد الأول، لا بمعنى كشف العقل عن النقل، ولا بمعنى عبثية حكم النقل؛ لأن المولى قد يتدخل ويعلن الاعتبار التشريعي لأمر ما يكون العقل قد حكم به مسبقاً، والغاية من ذلك ليس تسجيل موقف فقط أو لمحض الإرشاد، بل رفع مستوى المحرّكية عند العبد ما لم يفهم ذلك درجةً من

---

(١) ذهب المحقق العراقي إلى إنكار كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقدّمةً لحفظ النظام الواجب عقلاً حتى يكون الوجوب فيهما عقليّاً (شرح تبصرة المتعلّمين ـ ط. ق ـ ٦: ٥٣١)، لكنّ كلامه محلّ نظر؛ فإنّه لاحظ الحالات الفردية المتفرّقة المختصّة بالواجب والحرام، ولو أدخلنا ـ كما هو الصحيح ـ مجمل مظاهر الدعوة إلى الخير وفعل ما هو الصحيح في حياة العقلاء، لرأينا كيف أنّ المجتمع الذي يخلو تماماً من هذه الظواهر سيصاب بالاختلال ولو في المستقبل القريب.

درجات الإرشاد.

ونتيجة الكلام باختصار ـ وهو بحث يرجع إلى مباحث أصول الفقه ـ: إنه إذا حكم العقل بقبح شيءٍ أو حسنه، فلا دليل يثبت لزوم حكم الشارع به أو لغوية حكمه به، نعم الدليل يثبت استحالة أن يحكم بخلافه؛ لأنّ الشرع لا يعارض العقل، فيصعب هنا من دون قاعدة اللطف العامّة، المرفقة بقانون لزوم مراعاة الأصلح، إثبات الوجوب الشرعي للأمر بالمعروف لزيادة المحرّكيّة.

وبهذا يظهر أنّ العقل حاكم بوجوب الأمر والنهي وقبح تركهما بالكلّية حكماً على المبدأ لا التفاصيل والأحكام والشروط، فإذا دلّ دليل شرعي على وجوبهما ـ وقد دلّ كما أسلفنا ـ كان مرشداً لحكم العقل ومضاعفاً من التوكيد والمحرّكية، لكن يترتب عليه العقاب على تقدير الترك كما هو ظاهر النصوص الدينية، كما يرجع إلى النقل في التفاصيل التي لا يتدخل بها العقل.

وعليه، فالحقّ مع القائلين بالوجوب العقلي، من حيث المبدأ، لكن على النحو الذي سيأتي قريباً لتحليل حقيقة الوجوب فيهما، وأنه فردي أم مجتمعي، فتلك القضية توضح أكثر ما نقصده هنا، إذ لأنهم تصوّروه حكماً فردياً قال المحقق النجفي بأنه لا يجد في الوجدان والعقل ما يبلغ حدّ الذم والعقاب على من يترك الأمر والنهي[١]، وهذا منه تام في غاية التمام؛ لأنه نظر لهذه الفريضة مطبقاً إياها على كلّ فرد فرد؛ ولو أنه نظرها نظرةً مجتمعية، وقارن بين مجتمع آمر ناهٍ وآخر تارك لهما بالمعنى العريض للمعروف والمنكر، لحكم بعكس ما حكم به آنفاً، فتحليل عقلية أو شرعية الوجوب هنا على صلة وارتباط بطبيعة صنف الوجوب من حيث كونه فردياً أم مجتمعياً هناك، فعلى النظرة الفردية البحت لا يوجد دليل عقلي، وإلا تمّ.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٥٩.

الصيغة الثانية: أن يُستدل على الوجوب العقلي بدليل لزوم دفع الضرر المحتمل؛ إذ دلّت النصوص على أنّ ترك الأمر والنهي موجبٌ لحلول العذاب الذي يشمل التاركين أيضاً، فلرفع الضرر المحتمل يلتزم بالوجوب عقلاً[(١)].

وهذا الكلام غير واضح؛ لأنّ مسألة الثواب والعقاب الدنيويين في غاية المجهولية ومعاييرها بيد المولى سبحانه؛ ومثل هذا الاحتمال يمكن أن يرد لو تركت أمّةٌ بأكملها هذه الفريضة، وتحقق ذلك بعيدٌ جداً عادةً، ولو تحقّق في هذه الحالة العامّة فيكون وجوبه بملاك آخر، بل بعنوان طارئ كما ذكره بعض[(٢)]، وأمّا الثواب والعقاب الأخرويّين فهما متفرّعان على مجيء الشرع بالموضوع، وبعد مجيئه يحصل لنا علمٌ بوجوب هذه الفريضة، فلا معنى لحكم العقل سوى توكيد هذا الأمر، فهذا كحكمه بلزوم دفع ضرر النار يوم القيامة، فهو متفرّع ـ فيما يتفرّع عنه ـ على التشريعات والاعتقادات المبيّنة في الشرع وهذا ما لا نبحث فيه هنا.

هذا، وأمّا ما ذكره بعضهم من أنّ العقل يرى وجوب دفع الضرر المتوجّه إلى الشخص نفسه لا إلى غيره[(٣)]، فيظهر منه أنّه نظر إلى العقاب المترتب على صاحب المعصية التي يفترض النهي عنها، فيما بحثنا هنا في العقاب المترتب على الآمر والناهي لتركه الأمر والنهي، وإلا فلا معنى للاستدلال بلزوم دفع الضرر المحتمل بملاحظة الغير دون النفس.

---

(١) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٣؛ والسرائر ٢: ٢٢.

(٢) مجمع المسائل ١: ٣٧٦؛ وبه يظهر عدم صحّة ما ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي (شرح الأصول الخمسة: ٥٠٣ ـ ٥٠٤) لتأييد نظرية أبي هاشم الجبائي في نفي الوجوب العقلي إلا في حالة ما لو رأى ظلماً فأحسّ بمضضٍ في قلبه فوجب عليه رفع هذا الضرر عن نفسه، حيث لم يجد عبد الجبار حالةً فيها ضرر إلا هذه، مع أنّ الضرر يمكن ثبوته في الحالات العامّة، ونظرته كانت واضحةً في البعد الفردي الخاصّ.

(٣) انظر: الاقتصاد: ٢٣٦؛ والسرائر ٢: ٢١، ٢٢؛ ومجمع المسائل ١: ٣٧٦.

نعم، بالبيان الذي تقدّم منّا لحكم العقل يمكن الاستفادة من دليل الضرر بالطريقة التي أسلفناها.

الصيغة الثالثة: قد يستدل هنا عقلاً أيضاً بما ذكره الشيخ كاشف الغطاء من وجوب شكر المنعم ونصرة الحق، وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مصاديق ذلك[(١)].

إلا أنّه يمكن مناقشته بأنّ هذا الوجوب كبروي ولا يدلّ على لزوم كلّ مصاديق شكر المنعم، وإلا دخلت فيه المستحبات، وهو خُلف استحبابها[(٢)].

الصيغة الرابعة: ما ذكره السيد الخميني، من أنّ «العقل يستقلّ بوجوب منع تحقّق معصية المولى ومبغوضه وقبح التواني عنه.. فكما تسالموا ظاهراً على وجوب المنع من تحقّق ما هو مبغوض الوجود في الخارج سواء صدر من مكلّف أم لا لمناط مبغوضية وجوده، كذلك يجب المنع من تحقّق ما هو مبغوض صدوره من مكلّف ويرى العبد صدوره منه، فإنّ المناط في كليهما واحد، وهو تحقق المبغوض، وإن اختلفا في أنّ الأول نفس وجوده مبغوض والثاني صدوره من مكلّف مبغوض، فإذا همّ حيوان بإراقة شيء يكون إراقته مبغوضة للمولى ويرى العبد ذلك وتقاعد عن منعه، يكون ذلك قبيحاً منه ويستحق للعقوبة، لا لأهميته، بل لنفس مبغوضيّته، كذلك لو رأى مكلّفاً يأتي بما هو مبغوض مولاه؛ لاشتراكهما في المناط، والحاكم به العقل»[(٣)].

وقد يناقش بأنّ مبغوضيّة الوجود تخاطب جميع المكلّفين بضرورة رفع المبغوض في الخارج، أمّا مبغوضية الصدور فإذا لم تنته إلى مبغوضيّة الوجود فلا يعلم أنّها

---

(١) كشف الغطاء ٤: ٤٢٦.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٥٩.

(٣) الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ١٣٦.

تخاطب سائر المكلّفين غير الفرد نفسه الذي يريد صدور الفعل الفاسد منه، فإنّ مبغوضيّته منه لا تساوق مبغوضيّة التحقّق بشكل يكون غيره معنيّاً بها، ودعوى وحدة المناط غير مفهومة، فأنت بوصفك مولى من الموالي قد تبغض وجود الخمر في دارك فكلّ من يعرف من عبيدك ذلك عليه أن يرفع هذه المبغوضيّة وفاءً لحقّ المولويّة، أمّا إذا كان ما تبغضه ليس تحقّق الأمر في الخارج وإنّما صدوره من زيد من عبيدك، فهنا لا يعلم أنّ العقل يحكم بضرورة رفع عمرو للمبغوض؛ لأنّه يرى أنّ المبغوضيّة متعلّقة بأن يفعل زيد هذا الفعل لا بالفعل في حدّ ذاته.

وبعبارةٍ أخرى: بغض الوجود يجعل المتعلّق أمراً واحداً وهو نفس الشيء في ذاته فيلحظ في علاقته مع الله تعالى دون دخول أي طرف، أما مبغوض الصدور فيلاحظ فيه ثلاثة أطراف وهي: المولى سبحانه، والفاعل، والفعل، وهنا لا يُعلم أن الله لا يريد مجرّد تحقق الفعل من الفاعل، بل لعلّه يريد عدم تحقيقه الفعل لا عدم التحقق، فيكون للفاعل مدخلية وتأثير في الجملة.

فالصحيح أن العقل يحكم بوجوب الأمر والنهي بمعنى عدم خلوّ المجتمع منهما، لما في ذلك من الضرر اللاحق للاجتماع البشري عند النظر بنظرةٍ مجموعية، بما يصل تأثيره غير المباشر إلى الفرد نفسه، كما أنّه لو قبلنا كبروياً بقاعدة اللطف أمكن أخذ بعض النتائج منها كما تقدّم.

وعليه، فوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقليٌّ من حيث المبدأ، تؤكده النصوص الشرعية، ولكنّه قابل لأن يكون شرعياً من حيث التفاصيل، ولا يهمنا هنا أن الوجوب العقلي ثبت لذات الأمر والنهي أم للضرر وغيره فالمهم عندنا هو أصل ثبوته بعد ملازمة العنوان الموجب له. وسيأتي في خاتمة هذا الكتاب أن أغلب فروع الأمر والنهي يمكن استخراجها من العقل والبناءات العقلائية.

هل هناك فائدة من بحث عقلية أو شرعية الوجوب هنا؟!

قد يبدو ـ للوهلة الأولى ـ أنه لا فائدة من وراء البحث عن عقلية أو شرعية الوجوب الثابت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما دام الوجوب قد ثبت على كل حال، وهذا ما يلوح من كلمات المحقق الأردبيلي أيضاً[1].

لكنّ الصحيح وجود الثمرة؛ وذلك:

أ ـ إذا بنينا على أنّ الوجوب عقلي، وأن أدلّة باب الأمر والنهي كلّها إرشاد إلى حكم العقل، ليس فيها أيّ بيان جديد أو استقلال في الحكم، وأخذنا في الدليل العقلي روح قاعدة اللطف، فلا يمكن الأخذ بإطلاقات الأدلّة الشرعية لإثبات الإلجاء؛ كما لو حصل الخير أو ترك الشرّ بالإجبار والقهر والإلجاء؛ لأنّ المفروض أنّ الأصل هو دليل العقل والنصوص مجرّد مرشد إليه، والعقل حينما برهن استعان بقاعدة اللطف، فلا ينبغي الحكم بأيّ شيء ينافي روح قاعدة اللطف، مثل الأمر والنهي بالإلجاء؛ لأنه خلاف التكليف؛ إذ قد قال: إنه لا فرق في بطلان الإلجاء بين صدوره من المولى إلى العبد، أو من العبد إلى العبد.

كذلك الحال لو أخذنا دليل العقل على أساس قاعدة اللطف، أمكن حصر مفاد المعروف والمنكر بكل مقرّب من الطاعة ومبعّد عن المعصية، فيكون الأمر والنهي شاملين للمستحبّ والمكروه وجوباً وغير شاملين لما لم يثبت كونه مقرّباً ومبعّداً، كالمعروف الذي لا دليل على وجوبه أو استحبابه شرعاً.

ب ـ أما إذا بنينا على الوجوب العقلي والشرعي معاً بنحو تأسيس الشرع، إما عبر قانون الملازمة ببعض البيانات أو عبر التقريب الذي قلناه، فهنا إذا حكم الشرع أمكن الأخذ بإطلاقات الأدلّة الشرعية ـ لو تمّت ـ لإثبات جواز الإلجاء والقهر في الأمر والنهي.

---

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٠.

وأوضح منه ما لو أنكرنا أصل الوجوب العقلي واعتبرنا أنّه شرعي فقط، وأنه لولا ورود الشرع فلا دليل من العقل عليه؛ لأنّ العمدة حينئذٍ هو الدليل نفسه، فلا تأثير لقاعدة اللطف على إيجاد إطلاق أو تقييد في الدليل.

هذا، ومنه يظهر حال ما أفاده الشيخ اللنكراني من أنّ مطلوبية الأمر والنهي في باب المستحبّات والمكروهات شرعيةٌ صرفة لا عقليّة[(١)].

٢. الأمر والنهي بين العقائدية والشرعية، جدال المعتزلة والخصوم

المعروف أنّ المعتزلة كانت تذهب إلى عدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصول الدين[(٢)]، وقد وضعه القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) الأصل الخامس من هذه الأصول[(٣)]، وعُدّ الأصل العملي الوحيد من أصول الدين عندهم مقابل أربعة كلّها أصول نظرية[(٤)]، وهذا معناه أنّه قضية عقائدية، وربما لهذا درج العلماء القدامى على وضع بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام، مع إقرار بعضهم بأنهما إلى الفروع أقرب[(٥)]، حتى أنّ الفخر الرازي عندما

---

(١) اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (١٦)، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢٤.

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٢٧٨؛ والعلامة الحلي، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢٢٨؛ والإيجي، المواقف في علم الكلام ٣: ٦٤٥؛ وابن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ٣٠؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، ٥٢١؛ لكن يذهب مايكل كوك إلى وجود شكوك في عودة فكرة كون الأمر والنهي من أصول الدين عند المعتزلة إلى زمن الاعتزال القديم مع مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فانظر له: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٣٠٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ٥٠١ فما بعد.

(٤) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ١: ١٦٦.

(٥) انظر: عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٤٧؛ والتفتازاني،

تعرّض في تفسيره للأمر والنهي ذكر أنّ تفصيل الكلام موكول إلى علم الكلام[1]، وهذا يدلّ على أنهم كانوا يعتادون التعرّض له في علم الكلام، وقد عدّه الدكتور حسن حنفي من الأصول بما هو مبدأ ومن الفروع بملاحظة تفاصيله[2].

والحديث عن انتهاء بحث الأمر والنهي إلى علم العقيدة أو علم الكلام يدفعنا لبحث مستأنف في الضابط المميّز للمسألة الكلامية عن المسألة الفقهية، وهو بحث لا نخوض فيه حالياً خوفاً من الاستطراد، لكنّ الذي يبدو لنا أنّ تحديد المسألة الكلامية شيء وتحديد عقائدية أمرٍ ما شيءٌ آخر، فقد يحتاج علم الكلام ـ بوصفه علماً يهدف لدراسة الرؤية الكونية أو العقائد الدينية ـ إلى سلسلة أبحاث لا تتصل مباشرةً بالعقيدة لكنّ بحثها حصريٌّ على علم الكلام، فهنا نحن بحاجة إلى إدراج هذه القضية في علم الكلام من ناحية تصنيف العلوم؛ لكنّ هذا لا يعني أنها صارت قضية عقائدية.

ولتوضيح هذا الموضوع مع بعض النقاط الضروريّة هنا، نحاول الإشارة إلى:

أ ـ عندما يراد البحث عن كلامية مسألةٍ أو عقائديّتها فليس المرجع في ذلك واقع كتب الكلام المدوّنة عند المسلمين؛ لأنّ المفروض أننا نضع الناظم المنطقي للعلم والمميّز له ـ قدر الإمكان ـ عن سائر العلوم، فتكون نتيجة بحثنا هي الحاكمة على المدوّن تاريخياً في علم الكلام، وليس العكس؛ ويشهد لصحّة ما نقول أننا ـ في الغالب ـ نجد المصنَّف في العلوم الإسلامية مبتلياً بالكثير من التداخل وعدم التمييز، بل مختلفاً من مرحلةٍ زمنية إلى أخرى، وهذا يسقط مرجعية المدوَّن التاريخي

شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ٢٤٥.

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٨: ١٧٨؛ وانظر شرح نظرية القاضي عبد الجبار المعتزلي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند: عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي: ٤٣٣ ـ ٤٣٨.

(٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٥٦.

عن أن يبتّ في منهاجيات تصنيف العلوم وفرزها عن بعضها، فعلم الكلام شهد في بعض الفترات الكثير من الأبحاث التي عادت وأدرجت في علم الفقه أو الأصول فيما بعد، حيث إنّ جملةً مما بات يدرج اليوم في الفقه السياسي الإسلامي كان سابقاً في علم الكلام وغير ذلك، وهكذا كان بحث الاجتهاد والتقليد يدرج تصنيفاً في علم أصول الفقه، وبات اليوم ـ لاسيّما بعد السيد اليزدي (١٣٣٧هـ) في كتاب العروة الوثقى ـ يدرج في الفقه بنسبة أكبر، وتدرج مباحث الوجود العامّة قديماً وما يتصل بالمقولات العشر في علم الكلام (تجريد الاعتقاد وشروحه أنموذجاً)، فيما باتت حصراً اليوم على علم الفلسفة وهكذا، فالتصنيف التاريخي ليس مرجعاً فهو بنفسه متحوّل، وعليه فليس صحيحاً لتصنيف انتماء مسألة إلى علمٍ من العلوم هو الرجوع إلى واقع التصنيف فيها، فإن مجرّد إدراجهم لها في علم الكلام مثلاً لا يصيّرها كلامية بالضرورة، فهذه المسألة التي نحن فيها كانت تدرج في علم الكلام، واليوم باتت شبه مهملة في هذا العلم لتنتقل إلى علم الفقه، فلماذا نجعل وضعها السابق هو المرجع وليس وضعها الحالي؟!

ب ـ ليس هناك تلازم بين انتماء مسألة إلى علم الكلام وبين كونها معتقداً دينياً، وهذه نقطة بالغة الأهمية؛ وذلك أنّ علم الكلام هو العلم الهادف لتبيين العقائد الدينية وإثباتها بالبرهان والحجّة والدفاع عنها أمام الإشكاليات التي تثار ضدّها[1]، فموضوع علم الكلام هو المعتقد الديني وهو المبدأ والمعاد مثلاً، لكنّ الأبحاث الكلامية ليست كلّها ـ بالضرورة ـ بحثاً مباشراً في المعتقد، فإذا كان من وظيفة علم الكلام الدفاع عن المعتقد فقد تثار شبهات تنتمي إلى مناخات علمية مختلفة، فيضطرّ المتكلمُ للخوض في تلك الشبهة للردّ عليها، فبحثه قد يصير خارج القضيّة العقائدية، لكنه يصبّ في نهاية المطاف في خدمتها.

---

(١) انظر: عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام: ٧؛ وشوارق الإلهام (مع حواشيه): ٥ ـ ٩؛ وعبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٦٥ ـ ٦٦.

وعلى سبيل المثال، أبحاث الوجود العامة التي ظلّت ولعدّة قرون جزءاً من علم الكلام، فهي قضايا كلامية ـ ولو بنظرهم آنذاك ـ لكنّها ليست معتقدات يجب الإيمان بها، فمقوّم كلامية المسألة ليس من الضروري أن يثبت دائماً كونها اعتقاداً دينياً، إذاً فحتى لو ثبت كون بحث الأمر والنهي كلامياً، فلا يعني ذلك أنّ منكره منكرٌ لأمر عقائدي بالضرورة وهكذا.

من هنا، يمكن القول بأنّ مقوّم عقائدية مسألةٍ ما هو أن يثبت بالدليل العقلي أو النقلي لزوم الاعتقاد بها دينياً ولو بعد العلم بها؛ وليس أن تثبت هي بنفسها بوصفها حقيقة خارجية؛ أو أن تكون مفضيةً إلى الوصول لمطلب عقائدي، فإذا دلّ الدليل على كون قضية ما ـ كنبوّة النبي ﷺ ـ ممّا يلزم الاعتقاد به، وليس ترتيب الأثر عليه أو كونه خادماً لقضية عقائدية أو ما شابه ذلك، فهذا يعني أنها من المعتقدات التي يجب بحثها في علم الكلام، وعندما نقول: يجب الاعتقاد به، فلا نقصد عدم جواز إنكاره فقط، فإنّ إنكار شيء قد يكون مفضياً إلى الكفر ـ كما في إنكار الضروريات على القول بكونه بنفسه موجباً للكفر ولو لم يستلزم تكذيب النبي ـ لكنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنه من العقائديات.

ج ـ إذا أتينا لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سنجد أنه لا يوجد أيّ معطى حقيقي يفرضها أمراً عقائدياً، فضلاً عن أن نجعلها من أصول الدين كما فعل بعض المعتزلة، فلم يظهر من الآيات والروايات ولا من دليل العقل أو بناء العقلاء ما يفرض الاعتقاد بهذه الفريضة، كل ما هنالك أنه لابد من العمل بها خارجاً وعدم جواز إنكارها بعد ثبوتها بنصّ الكتاب والسنّة، إذاً فمقوّم عقائدية مسألةٍ ما لا تحقّق له في قضية الأمر والنهي.

نعم، قد يُستند لإثبات عقائدية الأمر بالمعروف إلى خبر أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالا: «ويلٌ لقوم لا يدينون الله بالأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر»[١]. على أساس أنها تحذر من أن لا يُدان الله بهذه الفريضة، وليس أن تترك هذه الفريضة بما يوحي بارتباطها بخصوص الجانب العملي، فتكون ظاهرةً في وجوب الاعتقاد بها واعتبارها جزءاً من الدين بين الإنسان وربّه.

لكن هذا الخبر ـ لو تمّ دلالةً ـ ضعيف السند بأبي سعيد الزهري، فهو رجلٌ مهمل جداً[٢]، نعم ورد في كتاب الزهد للحسين بن سعيد الأهوازي[٣]، إسناد الخبر إلى أبي شيبة الزهري، وهو أيضاً رجلٌ في غاية الإهمال[٤]، وربما يكون المقصود منه ابنُ أبي شيبة الزهري، وهو زيد بن أبي شيبة، لكنّه أيضاً مهمل[٥]. فالخبر على جميع احتمالاته ضعيف السند، فمن الغريب وصف السيد الروحاني له بأنه مرويٌّ بأسانيد عديدة معتبرة[٦].

ونحو هذا الخبر ما رواه مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله عز وجل ليبغض المؤمن الضعيف الذي لا دين له»، فقيل: وما المؤمن الضعيف الذي لا دين له؟ قال: «الذي لا ينهى عن المنكر»[٧]. على أساس أنه يسلب عنه الدين؛ لكنه ـ حتى لو تمّ سنداً، وهو ضعيف بعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة نفسه ـ غير ظاهر في المدّعى؛ لكثرة ما ورد هذا التعبير في

---

(١) الكافي ٥: ٥٦ ـ ٥٧؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٦؛ وأمالي المفيد: ١٨٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١١٧، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب١، ح١.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٢٢: ١٨٣ ـ ١٨٤، رقم: ١٤٣٤٠؛ وقاموس الرجال ١١: ٣٤٦.

(٣) كتاب الزهد: ١٩، ١٠٦، ١٠٧.

(٤) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٠٥.

(٥) انظر: معجم رجال الحديث ٢٣: ١١٠، رقم: ١٥٠١٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٣: ٤٥٧ ـ ٤٥٨، و٨: ٤٨٥.

(٦) فقه الصادق ١٣: ٢٢٢.

(٧) الكافي ٥: ٥٩.

الروايات في مواضع ليست من العقائد في شيء كباب المروّة، والتقية، والورع، وغيرها.

والحاصل أنه لا دليل يثبت عقائدية بحثنا هنا لا من عقل ولا من نقل.

فريضة الأمر والنهي بين علم الكلام وعلمي: الفقه والأخلاق، تجاذب هويّة

د ـ وإذا تخطينا الأمر العقائدي، فهل مسألتنا من مسائل علم الكلام أم من الفروع التي يرجع فيها إلى علمي: الفقه والأخلاق؟ قد يقال بأنها مسألة كلامية، وذلك لعدّة أسباب ومبرّرات:

المبرّر الأوّل: إن القدماء تعرّضوا لها في علم الكلام، وهذا مؤشر على كلاميّتها.

والجواب: قد تقدّم أنّ التدوين ليس مرجعاً في تحديد كلامية مسألة، علماً أنّ المتأخرين هجروها في هذا العلم، وأعتقد أنّ السبب في إدراج القدماء لها في علم الكلام، هو اعتقاد المعتزلة بها، وإلا فلا موجب لإقحامها في هذا العلم.

المبرّر الثاني: ما ذكره أستاذنا الشيخ جوادي آملي لدى إثباته كلامية مسألة ولاية الفقيه، من أنّ موضوع علم الكلام هو (فعل الله) فيما موضوع علم الفقه هو (فعل المكلَّف)، والامتياز بينهما بالموضوع، والولاية التي يعطيها الله لعبدٍ ما فعلٌ من أفعاله، فتندرج في علم الكلام، وإن كان لها آثار وتبعات على المكلّفين تندرج في علم الفقه[1].

فإذا طبّقنا هذا المفهوم هنا ـ بعيداً عن مسألة ولاية الفقيه ـ سنقول: إنّ جعل فريضة الأمر والنهي وتشريعها فعلٌ إلهي، فيندرج بحثها في علم الكلام حينئذٍ.

ويجاب عن هذا كلّه:

أولاً: ليس الفعل الإلهي هو موضوع علم الكلام، بل الصفات والأسماء الإلهية

---

(١) جوادي آملي، ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت: ١٤١ ـ ١٤٤.

أيضاً موضوعٌ لعلم الكلام، بل حتى الذات الإلهية موضوع علم الكلام ـ خلافاً للشيخ السبحاني الذي أخرج الذات وأدخل الفعل والصفات بحجّة أنّ الذات إثباتها موكول إلى الفلسفة وليس إلى علم الكلام[1]، وهو كلام غير واضح؛ فإنه لا يشترط أن تكون الذات معلومة الوجود حتى تكون موضوعاً لعلم الكلام، بل ما يترقّب وجوده، كما قالوا في علم الأصول فيما يترقّب كونه دليلاً، وإلا كيف دخلت الذات في الفلسفة مع أنها قبل إثباتها غير معلومة الوجود، وموضوع علم الفلسفة هو الموجود بما هو موجود؟! ـ وعليه فافتراض حصر الموضوع بالفعل إذا كان مقصوداً لا وجه له.

ثانياً: لا يقع كلّ فعل إلهي موضوعاً لعلم الكلام، وإلا لزم أن تكون كلّ التشريعات بل الخلائق موضوعاً لهذا العلم، كلّ واحدةٍ على حدة، أمّا إذا قصد العنوان الجامع بوصفه كافياً، مثل عنوان المشرّع، فهذا صحيح، لكنه لا ربط له حينئذٍ بالمصاديق مثل الأمر والنهي أو ولاية الفقيه. فعلم الكلام يبحث السمات العامة والقوانين الكلّية للفعل الإلهي، لا مفردات هذا الفعل أو ذاك.

ثالثاً: لو سلّمنا أنّ ولاية الفقيه أمرٌ كلامي، للزم أن تكون ولاية الأب على ابنه، وولاية الزوج على الأسرة، وولاية الإنسان على نفسه وأفعاله وأمواله كلّها مسائل كلامية؛ لأنّ هذه الولاية جعليّة من الله تعالى على حدّ جعليّة ولاية الفقيه، ولا أظن أن يُلتزم بذلك.

رابعاً: قد يكون مقصود الأستاذ جوادي آملي أنّ نفس الولاية من الأفعال الإلهيّة؛ لأنّ المولى سبحانه له الولاية والقيّوميّة على العالم، فتكون ولاية الفقيه من شعب ولايته، ومن ثم تدخل في مباحث علم الكلام، لكنّ هذا الأمر قابل للمناقشة ـ بصرف النظر عن أنّ هذا التفسير لكلامه لن يسمح بتطبيق مضمونه

---

(١) جعفر السبحاني، هامش كشف المراد (تحقيق السبحاني): ٧.

على مسألتنا هنا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ لأنّ ثبوت الولاية له على العالم لا يعني أنّ ثبوت ولاية في طولها لبشرٍ على آخر سيكون من ضمن مباحث علم الكلام الإسلامي، وإلا دخلت مباحث الإدراك البشري والعلم الإنساني ونظريات المعرفة ومسائل القدرة والإرادة الإنسانيّتين وغيرها ممّا يرتبط بالبشر في مباحث علم الكلام أيضاً.

المبرّر الثالث: إنّ معيار كلامية المسألة كونها مما هو معقول ويتوصّل له بالنظر والاستدلال، على خلاف غيره مما يتوصّل له بالاجتهاد والظن ونحو ذلك، وقد نُسب هذا المعيار في كلمات أبي بكر الشهرستاني إلى من وصفهم بـ: «بعض العقلاء»[1].

إذن، فطبيعة الاستدلال العقلي تعطي معياريةً لكلامية مسألة ما، وفيما نحن فيه حيث كانت مسألة الأمر والنهي مدلولاً عليها بالنظر العقلي، كانت كلاميةً.

ويجاب بأنّ هذا المعيار غير صحيح؛ لأنّه غير مضطرد ولا منعكس بحسب تعبير المناطقة، فإنّ النظر العقلي يجري في الفلسفة والكلام والرياضيات والمنطقيات وبعض مباحث أصول الفقه وغيرها، فإذا كان المعيار هو اليقينية أو العقلية لزم دخول هذه جميعاً في علم الكلام، ولا قائل بذلك، وهو واضح. وفي المقابل ثمّة مباحث كلاميّة ليس لها مستند عقلي بل يكون مستندها نصيّاً كما في بعض تفاصيل القيامة والآخرة، وكذلك بعض تفاصيل الإمامة والنبوّة، فلو جعلنا البنية العقلية هي الأساس للزم إخراج هذه عن علم الكلام أيضاً!.

المبرّر الرابع: الاعتماد على وحدة الدليل بين بحثنا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبحث الإمامة؛ فإنه قد استدلّ على الإمامة بقاعدة اللطف، وهنا استدلّ بقاعدة اللطف أيضاً كما تقدّم، ومعه تكون المسألتان منتميتين إلى مركز واحد وهو

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٤١ ـ ٤٢.

علم الكلام. وهذا ما فعله الإمام الخميني نفسه عندما جعل الدليل على الإمامة بعينه دليلاً على ولاية الفقيه[(١)]، وربما هذا ما دفع السيد علي الخامنئي لاعتبار ولاية الفقيه ذات جذور في أصل الإمامة، وأنها من شؤون الولاية والإمامة[(٢)].

إذن، فمن وحدة الدليل والموضوع نعلم أن بحثنا كلاميٌّ بامتياز تماماً كمسألة ولاية الفقيه.

ويجاب أولاً: لا يُفهم من السيد الخميني اعتباره مسألة ولاية الفقيه مسألةً كلامية لمجرّد اعتقاده بوحدة دليلها مع دليل ضرورة الإمامة، لاسيما وأنه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة، وربما يأخذ بالملاحظات التي سنذكرها قريباً بإذن الله، والتي تجمع بين وحدة الدليل وعدم كلامية مسألة ولاية الفقيه ولا مسألة الأمر والنهي.

وهكذا كلام السيد الخامنئي، لم يظهر في أنه يريد جعل مسألة ولاية الفقيه مسألةً كلامية أو عقائدية؛ لأنه إذا كانت هناك مسألة لها جذور كلامية أو هي من شؤون وإشعاعات وامتدادات مسألة كلامية ما، فهذا لا يعني بالضرورة أنها كلامية؛ لهذا عبّر بأنها من شؤون الإمامة التي هي ـ أي الإمامة ـ أصلٌ من أصول المذهب، وإن كانت عبارته الثانية شديدة القرب من اعتبارها قضيةً اعتقادية في نصّه هذا بالخصوص.

ثانياً: بصرف النظر عن موقف هذين الفقيهين، لا تلازم بين وحدة الدليل ووحدة الانتماء، فقد يكون هناك دليلٌ واحد يثبت قضيةً كلامية تارةً وأخرى فقهية قانونيّة.

والمثال الذي يمكن طرحه على ذلك هو الإجماع فهو دليلٌ يثبت بعض

---

(١) الخميني، كتاب البيع ٢: ٦١٩.

(٢) الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٢٣ ـ ٢٤، ٢٥ ـ ٢٦.

الكلاميات، كما يثبت مسائل فقهية عند من يقول بحجيّة الإجماع. وكذلك الحال مع قاعدة اللطف، حيث لا مانع عقلي ولا عقلائي ولا شرعي في أن تثبت قضيةً كلامية مثل مسألة الإمامة والنبوّة، وتثبت أيضاً قضيةً فقهية مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تثبت ثالثاً قضيّة أصوليّة مثل حجية الإجماع؛ فأيّ ترابط بين الأمرين؟!

وسيكون الأمر أوضح لو أنّنا أخذنا الأطر العامّة للأدلّة في مجال المنطقيات، فإنّه قد يستخدم ـ على مستوى الهيئة والصورة ـ القياس في عشرات العلوم، وكذلك الاستقراء، وقد يستخدم ـ على مستوى المادّة ـ البرهان كذلك، ومثله الجدل، إلى غيرها من الحالات المتشابهة والمشابهة.

ثالثاً: من الممكن أن يقال: إنّ الدليل الذي يستدلّ به الشيعة على ضرورة الإمامة بحرفيّته، وليس فقط بعنوانه العام كالإجماع، يثبت بعينه ولاية الفقيه، لا بوصفها مغايرةً للإمامة، بل بوصفها عينها، وهذا امتياز لمسألة ولاية الفقيه غير موجود في مسألة الأمر والنهي، وبهذا تندرج مسألة الولاية في الإمامة، بل هي عينها بحسب هذا الدليل، فتكون اعتقاديةً كلامية.

لكنّ هذا الكلام حصل فيه ربط بين موضوعين، فالإمامة التي هي معتقد شيعي بعد النبي ﷺ يحتمل أن يراد منها أحد معاني:

١ ـ فإن أريد منها مطلق إدارة المجتمع في مقابل جعله فوضوياً لا ضابط له ولا راعي، بصرف النظر عن التعيين بالاسم، بل يكفي فيه التعيين بالعنوان كالصفات.. وبعبارة أخرى مبدأ ضرورة الدولة مقابل اللادولة، فهنا تكون ولاية الفقيه عين الإمامة ويتّحد الدليل، إلا أنّ اعتبار هذا المفهوم للإمامة أمراً اعتقادياً أوّل الكلام، بل هو منتمٍ إلى مجال الفقه السياسي، وقد أجبر المتكلّمون على تداوله في حيثيات الإمامة، وإلا فالسنّي لا ينكر هذا المفهوم للإمامة أيضاً، كما هو واضح.

وعليه، فحيث إنّ ضرورة السلطة باتت تعدّ اليوم ـ حتى في الوسط الشيعي، فضلاً عن غيره ـ بحثاً في الفقه السياسي، فهذا معناه أنّ هذا المفهوم للإمامة لا يعدّ اليوم عندهم مسألةً كلامية، بل سياسية فقهية.

٢ ـ أما إذا أريد منها الحدّ الأعلى، وهو كون الإمام جزءاً من نظام الوجود الرئيس، ظهر بجسده للناس أم لم يظهر، ولهذا لولاه لساخت الأرض بأهلها، وهذا هو معنى انتفاع الناس به في غيبته كالشمس من وراء السحاب، وإلا قد يبطل بعض دليل لزوم الإمامة.. إذا أريد هذا المفهوم فهو مفهوم كلامي، لكنّ الدليل على هذا المفهوم ليس قاعدة اللطف، ولا أيّ دليل يشترك مع ولاية الفقيه، ولهذا لم يذهب حتى القائلون بالحدّ الأعلى لولاية الفقيه كالإمام الخميني.. لم يذهبوا إلى ثبوت مثل هذه الإمامة والولاية للفقيه، الأمر الذي يفضي إلى اختلاف الموضوعين اختلافاً جذرياً واختلاف أدلّتهما، فيصعب تسرية الحكم.

٣ ـ وأما إذا أريد من الإمامة نصب الخليفة بالتعيين بالاسم من الله تعالى، مقابل نظرية الصفات والشورى، وهذا هو القدر المتيقن من الإمامة عند الشيعة، فهنا إن أريد الاستدلال عليه بمحض قاعدة اللطف فهو غير تام؛ لأنّ ذكر الصفات أو تعيين النبي بلا حاجة للتعيين الإلهي كافٍ في إشباع حيثية قاعدة اللطف، وهي لا تثبت التعيين إلا بضمّ شواهد إليها تختصّ بعصر النبي ـ كما أشار إلى هذه الشواهد السيد محمد باقر الصدر في بعض أبحاثه ـ وإن أريد الاستدلال بأدلّة أخرى مثل النصوص فهي لا تشترك في الدلالة على الإمامة بهذا المفهوم وعلى مسألة ولاية الفقيه كما هو واضح، فحتى لو كانت الإمامة أمراً عقائدياً حينئذٍ لن تكون قضية ولاية الفقيه مثلها، ولا حتى كلامية.

هذا، وقد ناقش الشيخ محسن كديور مسألة كلاميّة موضوعة ولاية الفقيه، بأنّها لو كانت كلاميّةً للزم إثباتها بالدليل العقلي اليقيني البرهاني بالمعنى الخاص

للكلمتين في المنطق الصوري وعلم التحليل الأرسطي، وهو واضح البطلان[1]، إلا أنّ ما يبدو لنا أنّ هذا المعيار لكلاميّة موضوعٍ ما غير صحيح في نفسه، فلا يصلح نقاشاً موجّهاً للقول بكلاميّة ولاية الفقيه؛ إذ لا مانع عقليّ ولا نقلي من أن تثبت بعض القضايا الكلامية بالعلم غير البرهاني، بل بالظنّ المعتبر، على تفصيل شرحناه مطوّلاً في أبحاثنا في علم أصول الفقه، فليراجع.

والنتيجة أنّه لم يظهر لنا عدّ مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وكذا مسألة ولاية الفقيه ـ من القضايا العقائدية أو الكلامية، بل هي أبحاث فقهية وقانونية، ونظريات سياسية واجتماعية و.. قد يكون لها عمق كلامي وخلفية اعتقادية.

وعليه، فالأمر والنهي مسألة شرعية وليست اعتقاديّة، رغم قيام دليلي العقل والشرع عليها معاً.

٣ ـ الأمر والنهي بين الكفائية والعينيّة، حدود الخطابات القانونية والمسؤوليّات الشرعيّة

انقسم الفقهاء المسلمون في طبيعة الوجوب الثابت في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من حيث ثبوته على الأعيان أو على نحو الكفاية، فذهب جماعة منهم إلى وجوبه على نحو الكفاية، بحيث لو قام به من به الكفاية يسقط التكليف عن الباقين، فيما ذهب جماعة آخرون يعتدّ بهم إلى الوجوب على الأعيان، مثل ابن مجد الحلبي، وابن طي الفقعاني، والشيخ الطوسي، وسديد الدين الحمصي، والمحقق الكركي، واعتبر المحقق الحلّي وجوب هذه الفريضة على الأعيان هو الأشبه[2].

---

(١) محسن كديور، مقال: ولاية الفقيه، قراءة في النطاق المنهجي، ضمن كتاب مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي: ٩٤.

(٢) انظر في ذلك: الاقتصاد: ١٤٧؛ والرسائل العشر: ٢٤٥؛ والنهاية: ٢٩٩؛ ومصباح

وفصّل بعضهم بين الحالات المختلفة، فرأى في بعضها ثبوت الوجوب العيني، وفي بعضها الآخر ثبوت الوجوب الكفائي، وقد اختلفت اتجاهات المفصّلين أنفسهم، نذكر على سبيل المثال منها:

١ ـ **تفصيل القاضي ابن البراج**، حيث ذهب إلى أنه لو قام أحدٌ بفعل الأمر والنهي فأثّر فوقع المعروف وتُرِك المنكر، فهنا يكون على نحو الكفاية، أما لو حصل ذلك ولم يؤثر فهنا يجب على الجميع الأمر والنهي إلى أن يقع التأثير(١).

٢ ـ **تفصيل بعض المعاصرين**، وهو الشيخ حسين النوري الهمداني، حيث اعتقد أنّ بحث الوجوب العيني والكفائي تابعٌ لمسألة تحديد مساحة المعروف والمنكر، وحيث بنى الشيخ على سعة مفهوم المعروف والمنكر، كما سوف نتعرّض له لاحقاً بإذن الله، ذهب إلى الوجوب العيني، لكنّ الوجوب يتحوّل عنده كفائياً إذا نظرنا إلى مواجهة المنكر الخارجي دون حسبان وجود أيّ تجهيزات وإعدادات شاملة في

المتهجّد: ٨٥٥؛ والوسيلة: ٢٠٧؛ والسرائر ٢: ٢٢؛ والكافي في الفقه: ٢٦٧؛ وإشارة السبق: ١٤٦؛ والمختصر النافع: ١١٥؛ والنووي، شرح مسلم ٢: ٢٣؛ وروضة الطالبين ٧: ٤٢٠؛ والشرائع ١: ٢٥٨؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٣٦٤؛ ويحيى بن سعيد، الجامع للشرائع: ٢٤٢؛ وتبصرة المتعلمين: ١١٤؛ وعبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٤٨؛ وقواعد الأحكام ١: ٥٢٤؛ والذخيرة في علم الكلام: ٥٦٠؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٥٨؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٤٠؛ والحمصي الرازي، المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة: ٣٤؛ وإيضاح الفوائد ١: ٣٩٨؛ وغاية المراد ١: ٥٠٦، ٥٠٧؛ واللمعة الدمشقية: ٧٥؛ وابن طيّ الفقعاني، الدرّ المنضود: ١٠٣؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٨٥؛ وكنز العرفان ١: ٤٠٥ ـ ٤٠٦؛ والروضة البهية ٢: ٤١٣؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠١؛ وسيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٥: ٣٠٤؛ وزبدة البيان: ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ وجامع السعادات ٢: ١٨٥؛ وكفاية الأحكام ١: ٤٠٤؛ وكشف الغطاء (ط.ق) ٢: ٤٢٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٠.

(١) المهذب ١: ٣٤٠.

المجتمع لمواجهة ظواهر الفساد والانحراف[١].

٣ ـ التفصيل الذي احتمله المحقّق النجفي، حيث اعتبر أنّ الإنكار القلبي يمكن الحديث عن وجوبه على العينية، بل يمكن هذا أيضاً ـ ولو بدرجة احتمالية أقلّ ـ في الإنكار اللساني، أما الإنكار اليدوي فهو على الكفاية بالتأكيد[٢]؛ وقد تبنّى هذا التفصيل السيد علي السيستاني[٣].

هذا، ويمكن تصوّر تفصيلات أخر أيضاً.

وقد أقيمت ـ ويمكن أن تقام ـ عدة أدلّة على كلّ من الوجوب العيني والكفائي، لابد لنا من دراستها وتحليلها بهدف التوصل إلى نتيجة في هذا المجال.

أ ـ نظرية الوجوب العيني، الأدلّة والشواهد

يمكن أن يستند لإثبات الوجوب العيني هنا إلى عدّة أمور أهمّها: العمومات والمطلقات الواردة في أدلّة الوجوب من الآيات والأحاديث، فهذه الأدلّة تماماً كأدلّة وجوب الصلاة والصيام، ولا تمتاز عنها في شيء، وهي ظاهرة في لحوق الأفراد فرداً فرداً، فلابد من الالتزام بالوجوب العيني على الأفراد[٤].

وقد سجّل على هذه الصيغة من الاستدلال:

١ ـ بأنّ العموم والإطلاق وشمول الخطاب أو الحكم للجميع لا يعني العينية؛ فإنّ الكفائية فيها إطلاق، فلو قيل: ادفنوا الميت، كان الإطلاق منعقداً هنا، فلا معنى للتمييز بهذه الطريقة[٥]، ومرجع ذلك إلى أنّ الإطلاق لا يتعيّن أن يكون

---

(١) الهمداني، الأمر بالمعروف...: ٩٩ ـ ١٠٨.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٢.

(٣) منهاج الصالحين ١: ٤١٥.

(٤) انظر: الطوسي، الاقتصاد: ١٤٧ ـ ١٤٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٥٩؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٧٢، ٤٧٣؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٨٥؛ وكنز العرفان ١: ٤٠٥، ٤٠٦.

(٥) راجع: تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٢؛ ونوري حاتم، الأمر بالمعروف و..: ٥٥؛ ومنتهى المطلب

استغراقيّاً بل يمكن أن يكون بدليّاً كما فيما نحن فيه[١].

وهذا الكلام صحيح، لو لا أنّ أصالة العينية ـ التي يظهر أنّها مراد صاحب هذا الدليل ـ ثابتة؛ فقد تقرّر في علم أصول الفقه أنّ مقتضى الإطلاق والعموم هو العينية؛ لأنّ الكفائية تحتاج إلى بيان قيد، وهو تقيّد الوجوب بعدم قيام من به الكفاية، وحيث لم نلمس هذا القيد في أدلّة الفريضة هنا أخذنا بالعينية؛ فالمناقشة بهذه الطريقة لا تتمّ.

نعم، استند المحقّق الكركي هنا إلى أنّ الوجوب الكفائي لا يثبت على أمّة، كما جاء في الآية الكريمة[٢]، فهذا شاهد العينية ومعزّز الإطلاق.

لكنّ هذا الكلام غير واضح، فإنه يمكن تصوّر الوجوب الكفائي من الناحية الثبوتية ثابتاً على الأمّة.

٢ ـ لو تنزلنا وسلّمنا بالإطلاق هنا، لكن المقيِّد موجود، وهو قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، حيث إنّ هذه الآية الكريمة ظاهرة في ثبوت الوجوب على بعضهم لا جميعهم، فينهدم ظهور الإطلاق في العينية[٣].

وهذه المناقشة يمكن أن يورد عليها بما تقدّم في البحث القرآني، من أنّ في الأمر والنهي وجوبان أحدهما ثابت على الأمة والثاني على جماعة خاصّة يجب تشكيلها في

(ط.ق) ٢: ٩٩٣؛ والروضة البهية ٢: ٤١٣؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠١.

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: النائيني، الصلاة ١: ٢٧٤ ـ ٢٨١؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٥.

(٢) جامع المقاصد ٣: ٤٨٤.

(٣) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٤٥٨؛ ونوري حاتم، الأمر بالمعروف و..: ٥٥؛ والروضة البهية ٢: ٤١٣؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٠ ـ ١٠١؛ وزبدة البيان: ٣٢٢؛ وكفاية الأحكام ١: ٤٠٤.

الأمّة، وليس أحد الخطابين مقيّداً للآخر، وقد بيّنا ذلك فلا نعيد. وفي هذا السياق ردّ المحقق الكركي بالقول: «لأنّ إيجابه على بعض لا ينافي إيجابه على البعض الآخر بدليل آخر»[١].

إذن، المفروض أولياً ـ ما لم يتمّ دليل الكفائية ـ أن نبقى مع ظاهر الإطلاق في الأدلّة، وهي تثبت حتى الآن الوجوب العيني على الأمّة وعامة المسلمين، مع الالتزام بوجوبٍ آخر على جماعةٍ لا بعينها. بل حتى لو لم نقبل بهذا يمكن القول بالوجوب العيني على الجميع لتشكيل هذه الجماعة فإنّ تشكّلت ثبت عليها هي من الأوّل وجوب الأمر والنهي، ولم يثبت على غيرها من الأساس، فمتعلّق التكليف على الأمّة مغاير لمتعلّقه على الجماعة الآمرة الناهية، فتأمّل.

ب ـ نظرية الوجوب الكفائي، الأدلّة والمستندات

قد يعتمد هنا في إثبات هذه النظرية على جملة أمور، أبرزها:

الأمر الأول: ما ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) والسيد المرتضى (٤٣٦هـ) وتبعهما عليه من تأخّر عنهما، وحاصله: إنّ الغرض من هذه الفريضة هو تحقّق المعروف ووقوعه في الخارج وارتفاع المنكر كذلك، فإذا تحقّق ذلك لم يعد لوجوبهما من فائدة، بل صار أمراً عبثياً؛ وهذا شاهد على الكفائية، تماماً كالدفن وغسل الميت ونحوهما من الواجبات الكفائية[٢].

وبهذا التقريب نلغي أساس أصالة العينية المزعومة من طرف القائلين بالوجوب

---

(١) الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٨٤.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٩٤؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٢؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٥٨؛ ومنتهى المطلب (ط.ق) ٢: ٩٩٣؛ وزبدة البيان: ٣٢١؛ والكافي في الفقه: ٢٦٧؛ والتنقيح الرائع ١: ٥٩١؛ والميزان في تفسير القرآن ٣: ٣٧٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٦٠؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠١؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٤.

العيني هنا، فإنه عندما يطلب تحقّق شيء في الخارج لا صدوره من كل فردٍ فرد.. فإنّ ذلك يعني أنه مأخوذ على نحو الكفائية لا العينية[١].

وقد أورد بعض الفقهاء المعاصرين على هذا الكلام، بأنه يتمّ في الدائرة الضيقة التي يلحظ فيها بعض المنكرات بصرف النظر عن الإعدادات الشاملة في المجتمع، لكنّ ذلك لا يتم عندما نأخذ المعنى الوسيع للمعروف والمنكر[٢].

وعلى أية حال؛ لابد أن نجيب هنا عن سؤال جوهري: ما هو معيار الوجوب الكفائي بحيث يُعلم من خلاله أنّ هذا الواجب كفائي أم عيني؟ هل الضابط صدور الفعل من الجميع الأمر الذي قد لا يكون له معنى في بعض تطبيقات الأمر بالمعروف أم غير ذلك؟

معيار الكفائية والعينية في الواجبات

نقصد بالمعيار هنا، الميزان الإثباتي الذي يحدّد لنا أنّ الواجب الفلاني هل هو واجب عيني أم كفائي، وفي هذا الصدد يمكن أن يقال بمعايير عدّة:

المعيار الأوّل: أن يميّز بينهما من خلال طبيعة المقصود النهائي الجدّي المولوي فيهما؛ فإن كان صدور الفعل من المكلّفين جميعاً كان الواجب عينياً؛ وإن كان حيثية تحقّق الفعل في الخارج بصرف النظر عن نحو صدوره وجهته، كان كفائياً، وبهذا نعرف أنّ ما يسمّى بالواجبات النظامية هو واجبات كفائية؛ لأنّ المطلوب تحقّقها في الخارج لا صدورها عن كل فرد من المسلمين[٣].

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٠.

(٢) نوري همداني، الأمر بالمعروف و..: ١١٢ ـ ١١٣.

(٣) انظر لمزيد من الاطلاع: القمّي، القوانين المحكمة: ١٢٠؛ والرازي، هداية المسترشدين ٢: ٣٧١.

وأما كيفية معرفة أنّ المطلوب هو تحقّق الفعل خارجاً أو صدوره من المكلّفين، فهي إما عبر دلالة النص لو كانت فيه مثل هذه الإشارة، أو عبر تحليل مضمون الخطاب أو التكليف عقلائياً بحيث يُعلم من خلاله أنه لا يراد سوى تحقّق الفعل لا صدوره عن الجميع.

وهذا المعيار سليم تام إذا تحقّقت صغراه في موردٍ هنا أو هناك، ولا يقصد من كونه سليماً أن التكليف تعلّق بالفعل نفسه دون أن يتوجّه إلى المكلفين، فإن هذا أمرٌ يمكن تعقّله في الحبّ والبغض، لكن لا يمكن فهمه ـ كما قال السيد محمد باقر الصدر[1] ـ في عالم جعل التكاليف؛ لأنه عالم البعث والتكليف فلابدّ من فرض طرف آخر يراد بعثه وتحريكه، وليس سوى المكلّف، فنحن هنا لا ننفي اتصال الواجب الكفائي بالمكلّف من حيث لحوق التكليف له ـ بصرف النظر عن تحديد من هو المكلّف في الكفائيات ـ وإنما ننفي إرادة المولى حيثية الصدور من المكلّفين بوصفها المراد النهائي، فيما هي مراد بالتبع لغايةٍ هي تحقّق الفعل خارجاً.

ولو أخذنا هذا المعيار في موضع بحثنا، فقد يقال: إنّ الحقّ مع السيد المرتضى؛ لأنّ العقلاء يفهمون من إيجاب هذه الفريضة تحقّق المعروف والإقلاع عن المنكرات، لا صدور حالة الأمر والنهي من تمام المكلّفين في الخارج، فالصدور ليس مأخوذاً بعين الاعتبار، وإنما تحقق المعروف هو المأخوذ.

وربما يناقش هذا الكلام، بأنه قد وقع فيه خلطٌ بين الغاية من الأمر والملاك والمصلحة المرجوّة منه، وبين المراد المولوي فيه، فالملاك من وراء الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر مثلاً، ومعه فلا يمكن القول بسقوط الوجوب عند تحقّق الانتهاء المذكور؛ وهذا بخلاف الواجب الكفائي فليست المصلحة فيه تحقّق الفعل فحسب؛ بل المراد فيه ـ أي المكلّف به ـ تحقيق الفعل، بعد أخذ حيثية تحقّقه،

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

وهنا ليس المكلّف به في الأمر والنهي تحقيق المعروف خارجاً، بل هذه غايةٌ للأمر والنهي، لاسيما على ما نبني عليه وسيأتي من النظرية الخاصّة فيما سمّي بالمرتبة الثالثة، فتحقّق المعروف من الآخر ليس داخلاً في عهدة المكلّفين، بل هو غاية لما دخل في عهدتهم، وإنما الداخل في العهدة هو أمرهم الآخرين ونهيهم، بغاية ائتمارهم ورجاء انتهائهم.

وبناءً عليه، لا ينطبق العنوان المذكور على موردنا، ومجرّد أنّ التكليف سقط عن الآخرين بانتهاء فاعل المنكر عن فعله المنكر لا يعني هنا أنه صار المطلوب هو تحقّق المعروف، بل سقوطه إنّما هو لانعدام موضوعه خارجاً كأيّ حكم آخر.

المعيار الثاني: أن يميّز بينهما من خلال إمكان صدور الفعل من الجميع وعدمه؛ فإن أمكن صدوره من الجميع كان التكليف عينياً كالصلاة والصيام بصرف النظر عن الطوارئ العارضة كالمرض، وإن لم يمكن صدوره من الجميع اكتشفنا أنه ليس سوى واجب كفائي؛ فالطبابة والنجارة والفقاهة والرئاسة و.. لا يمكن صدورها في وقت واحد من الجميع؛ لأنه يلزم منه الهرج واختلال النظام، من هنا نفهم أنها واجبات كفائية يراد تحقيقها في الخارج من الناس ولو بعضهم، فإذا قام بذلك بعضهم سقط عن الآخرين.

وهذا المعيار ينطبق على بحثنا هنا؛ لأنه لو عصى زيدٌ فلا يمكن أن يكلّف جميع الناس معاً بهدايته؛ إذا ذلك مما لا يمكن صدوره عادةً من الجميع، فيتعيّن أن يكون نهيه عن المنكر كفائياً.

وفي التعليق على هذا المعيار وتطبيقه في الخارج على موضوع بحثنا، نقول:

أولاً: هذا المعيار لا ينسجم مع النظرية التي تقول في تفسير حقيقة الوجوب الكفائي بأنه وجوب متجه إلى الجميع ويسقط بفعل بعضهم، فإنّ اتجاه الوجوب إلى الجميع يخالف عدم إمكان الصدور منهم جميعاً، فكيف اتجه الوجوب إليهم

كاتجاهه في الصلاة مع أنه تكليف بغير المقدور أو عبثي أو يلزم منه محذور هنا أو هناك؟!

وهذه الملاحظة ترد على بعض أشكال نظرية توجّه التكليف في الواجب الكفائي إلى الجميع لا جميعها، وتفصيله موكول إلى محلّه.

ثانياً: لقد حصل خلط في تطبيق هذه الفكرة على بحث الأمر والنهي، وغالباً ما يحصل هذا الخلط، وهو أنّ الفقيه ينظر في عملية التطبيق هنا إلى مورد جزئي، ثم يقوم بمحاكمة نظرية أو تصوّر وفقاً لهذا المورد الجزئي، فتصوّر هذا التكليف فردياً جزئياً هو الذي سبّب هذا الالتباس، مع أنّ المفروض النظر إلى هذه الفريضة من الزاوية العليا، كما سوف يأتي تفصيله قريباً بإذن الله.

المعيار الثالث: أن يميّز بينهما من خلال طبيعة الخطاب الموجود في لسان الدليل، فإذا كان مقيّداً بقيد سقوط التكليف بفعل الغير أو نحو ذلك كان كفائياً، وإذا كان مطلقاً كان مقتضى الإطلاق هو إثبات العينية؛ وهذا هو ما يسمى بأصالة العينية.

وهذا الوجه جيدّ في نفسه؛ لكنه ليس نهائياً، بمعنى أننا وجدنا بالعيان خطابات مطلقة لكنّ الواجب فيها كفائي ولو على النظرية السائدة، مثل الجهاد، وربما لا يوجد تقييد في الخطابات بمثل إذا لم يفعله غيرك أو إذا لم يتحقّق الفعل، وفي الغالب توجد قرائن ارتكازية أو معطيات خارجية تعطي هذا التقييد، ولو أقحمنا المقيّدات اللبيّة والتحليليّة لرجع هذا المعيار إلى سائر المعايير؛ لأنّه لن يكون لطبيعة البيان تأثير في هوية التكليف، وأنّه كفائي أو عيني.

وهذا معناه أنّه لو أردنا تطبيق هذا المعيار، لزم الفراغ عن تمام المعايير الأخرى؛ إذ لو أوجبت كفائيةً أخذ بها، وصارت بمثابة مقيّد ولو لبي لإطلاق الخطاب، بعد الفراغ عن كبرى معياريّتها، وفيما نحن فيه، لم نجد حتى الآن معياراً جارياً هنا يدلّ على الكفائية فنبقى على الإطلاق الموجود في لسان الدليل إذا كان المتكلّم في مقام

البيان من هذه الناحية.

المعيار الرابع: وهو تعديلٌ للمعيار الأوّل، حاصله: إنّه إذا كان الواجب يُطلب حصوله من كلّ واحد من المكلّفين كان عينياً، وإذا دلّ الدليل أو التحليل العقلائي على أنّ المراد صدوره ولو من واحدٍ منهم، فالمطلوب صدوره ولو من واحد، وبذلك نأخذ حيثية الفاعل فيكون كفائياً[١]. وفيما نحن فيه، الأمر والنهي يُطلب صدورهما ولو من واحد لا بعينه، وهذا ما ندركه بالتحليل العقلائي للفريضة، فتكون واجباً كفائياً.

وهذا المعيار جيّد، ولكن تطبيقه على الأمر والنهي غير دقيق؛ لأنه يفترض المشهد جزئياً ثم يقيس التكليف على هذه الصورة الجزئية، مع أنّ هذه الصورة الجزئية تطبيق للصورة الحقيقية للتكليف في الأمر والنهي، والوقوف عند هذه الصورة الجزئية الشخصية هو الذي أدّى ويؤدي إلى أخطاء في فهم الفرائض ذات الطابع الاجتماعي، وسيأتي توضيح الصورة الحقيقية قريباً بعون الله.

المعيار الخامس: وهو معيار ينتمي إلى دائرة الأصول العملية؛ وحاصله: إننا لو شككنا في الوجوب أنّه عيني أو كفائي؛ فإنّ مرجع شكّنا حينئذٍ إلى أنه هل يستمرّ هذا الوجوب بعد امتثال البعض الذي به الكفاية له أم يبقى الوجوب ثابتاً في عهدة الآخرين؟

وهنا قد يقال بإجراء الاستصحاب وقاعدة الشغل اليقيني؛ لأنّ المفروض أنّ الذمة كانت مشغولةً قبل امتثال البعض ويشك في بقائها على الاشتغال أو في فراغها بعد اشتغالها نتيجة فعل الغير، فيؤخذ بالاستصحاب أو قاعدة الاحتياط وبذلك نثبت العينية.

وقد يقال بأنّ الشك هنا سابقٌ على هذه المرحلة، أو هو في سعة دائرة التكليف

---

(١) لاحظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٩٦.

من الأوّل، فهل يشمل حالة ما بعد امتثال البعض أم هو خاص بحال ما قبل امتثاله؟ فنجري البراءة عن الزائد، وبذلك نثبت الكفائية.

إذن، فهناك شكلان لإجراء الأصل العملي في المقام: أحدهما يثبت العينية، والثاني يثبت الكفائية.

والصحيح أنّ الجاري هنا هو أصالة البراءة؛ وذلك لأنّ هذا الشك أسبق رتبةً وفي مقام الجعل وتحليل حقيقة الوجوب؛ لا في مقام المجعول خارجاً، والأصل الجاري فيه حاكم ومقدّم على سائر الأصول، وبجريان البراءة عن الزائد، ينعدم ـ حكماً ـ موضوع الشك في مقام المجعول، كما هو واضح، فهذا المعيار يثبت الكفائية. لكنه كما هو واضح محكوم للمعيار الثالث؛ لأن ذاك المعيار أماري وهذا معيار أصلي.

بهذا يظهر ـ إلى الآن معلّقاً على ما سوف يأتي بإذن الله ـ أنّ ما ذكر لإثبات كفائية فريضة الأمر والنهي في الدليل الأوّل غير واضح.

الأمر الثاني: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ..**﴾ (آل عمران: ١٠٤). مشفوعاً بخبر مسعدة بن صدقة المتقدّم في البحث القرآني، فإنّ ظاهرهما الوجوب على البعض لا الكلّ، وهذا يثبت الكفائية[١].

ويجاب عن ذلك بما أسلفناه في الفصل الأوّل، وذلك أنّ الآية وإن أثبتت الوجوب على البعض، لكن ذلك لا يساوق الكفائية؛ لأنّ البعضية الموجودة في

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٤: ١٦٥؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٦٠ ـ ٣٦١؛ وزبدة البيان: ٣٢١؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٥٨؛ وإيضاح الفوائد ١: ٣٩٨؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٤؛ والمهذب البارع ٢: ٣٢٧؛ والروضة البهية ٢: ٤١٣؛ والتنقيح الرائع ١: ٥٩١؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٠؛ وشرح الأزهار ٤: ٥٨٢؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٠ ـ ١٤١.

الآية ليست ظاهرة في البعضية غير المتعيّنة، بل هي ظاهرة في أن ينتخب المسلمون من بينهم مجموعةً، وبعد تعيّنها تكون هي الملزمة بالأمر والنهي، وهذا لا يوافق مفهوم الكفائية إطلاقاً.

أما خبر مسعدة بن صدقة، فهو ـ بغضّ النظر عن ضعفه السندي ـ لا يدلّ أيضاً على الكفائية، فقد جاء في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول ـ وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال ـ: «لا»، فقيل له: ولمَ؟ قال: «إنما هو على القويّ المطاع العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أيّ من أيّ يقول من الحقّ إلى الباطل، والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل، قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾، فهذا خاص غير عام، كما قال الله عز وجل: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾، ولم يقل: على أمة موسى، ولا على كلّ قومه، وهم يومئذٍ أمم مختلفة، والأمّة واحد فصاعداً، كما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لله﴾، يقول: مطيعاً لله عز وجل، وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوة له ولا عدد ولا طاعة..»[(١)].

وهذا معناه أن مقصود الإمام البعضية مقابل الكلّية؛ وتعيّن البعض يكون بتحقّق شروط العلم والقدرة، فهذا مثل وجوب الحج ليس بثابتٍ على الأمّة، بل على بعضها المشروط بالاستطاعة، وأين هذا من الوجوب الكفائي؟!

هذا، مضافاً إلى الاحتمال الذي طرحه المحقّق النجفي[(٢)] في تفسير خبر مسعدة بن صدقة من أنّ المراد به الجهاد والقيام من الإمام ضدّ الحكومات الظالمة ولو

---

(١) الكافي ٥: ٥٩ ـ ٦٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٦ ـ ١٢٧، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب٢، ح١.

(٢) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٣٦١.

بقرينة القوة والعدد وغير ذلك.

الأمر الثالث: ما استند إليه المحقق النجفي من الاعتماد على السيرة المستمرّة في سائر الأعصار والأمصار، والقاضية بعدم الوجوب العيني؛ واستشهد لذلك بأننا نجد ذا القدرة يكتفي لذلك بإرسال من يقوم بالأمر والنهي بدل أن يذهب بنفسه، ويكتفي الآخرون أيضاً بمن ذهب من الآمرين والناهين[١].

وقد أورد الشيخ النوري الهمداني على الاستدلال بالسيرة بأنها مما لا يُعلم تعلّق الإمضاء به؛ لأننا نعلم بأنّ كثيراً من أفراد المسلمين وآحادهم لم يلتزموا بهذه الفريضة أبداً، أي لا على نحو الكفائية ولا على نحو العينية؛ ومن أين نحرز إمضاء هذه السيرة واتصالها؟! وإذا قيل: إنّ المقصود من السيرة هنا هو الارتكاز القارّ في ذهن المسلمين لا جريهم العملي، فإنّنا نشكّك في صغرى هذا الارتكاز، وعلى تقديره فليس كلّ مرتكز في الأذهان دليل شرعي[٢].

وهذه المناقشة جيدة، فلعلّ هذا الارتكاز أو الجري العملي جاء من اشتهار فتوى الكفائية، التي باتت هي السائدة اليوم، فلا دليل على الاتصال حتى يحرز الإمضاء، علماً أنّ السيرة بمعنى الجري والارتكاز قابلة لعروض المدركية عليها والمعيقة لها عن الكشف، فلعلّ هذا الارتكاز أو الجري نشأ من فهمهم للأدلة أنها على نحو الكفائية، فارتكازهم ليس بحجّة إلا بمزيد شواهد. بل كيف يتحقّق ارتكاز الكفائية مع ذهاب جماعة معتدّ بها من القدماء إلى العينية، مثل الشيخ الطوسي والمحقق الحلي وابن مجد الحلبي و.. وعليه فلم يظهر لنا دليل واضح على إثبات كفائية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمفروض البقاء مع الإطلاقات والعمومات التي تفيد العينية.

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٦٢.

(٢) نوري همداني، أمر به معروف: ١١٦ ـ ١١٨.

ج. نظريات التفصيل في الكفائية والعينية في الأمر والنهي، وقفات وملاحظات

سبق أن أشرنا إلى وجود عدة نظريات هنا تقوم في ظاهرها على التفصيل، ولابدّ من استعراضها والنظر في أمرها، وهي:

النظرية الأولى: نظرية ابن البراج في التفصيل بين تصدّي قوم وتأثيرهم فيكون كفائياً، وعدمه فيكون عينياً.

والذي يبدو أنّ ابن البراج يقصد هنا أنّ التكليف لا يتوجّه إلى الإنسان بعد تصدّي من به الكفاية وتحقّق التأثير، فيما يتوجّه على تقدير عدم تحقّق التأثير، وإلا فكلامه لم نجد له معنى؛ إذ بعد تحقّق الأمر والنهي وتأثر المأمور والمنهي بهما أيّ معنى لثبوته على نحو الكفاية فضلاً عن العينية؛ ذلك أنّ موضوع الحكم قد انعدم في هذه الحال، فلا معنى لفعلية التكليف في حقّه.

وأما أصل التفصيل بالمعنى الذي فسّرناه، فهو يجامع العينية والكفائية معاً؛ إذ بعد انعدام الموضوع لا معنى لهما، ومع تحقّقه فلا مرجّح لأحدهما في نظرية ابن البراج حتى يتعيّن القول بالعينية، إلا إذا قصد توجّه الخطاب للجميع، وهذا ثابت في الكفائية أيضاً.

وعليه، فلم نجد معنى متحصّلاً لتفصيل ابن البراج هنا، ولعلّ الذي دفعه إلى جعل حالة تحقّق المأمور والمنهي من حالات الكفائيّة، والأخرى من حالات العينية، هو فكرة السقوط في الأولى، حيث بالتحقّق الآتي من أمر زيد ونهيه لعمرو يصدق أنّه قد فعل زيد الواجب وسقط الواجب عن الباقين، بخلاف ما قبل تصدّي زيد، إذ يخاطَب الجميع بالتكليف.

لكنّه صار معلوماً أنّه ليس كلّ سقوط مساوق للكفائيّة؛ لأنّ انعدام الموضوع بفعل الغير مسقط للتكليف أيضاً، وهذا لا ينحصر بقيام زيد بوظيفة الأمر بالمعروف بل يمكن تصوّره فيما لو أقلع المأمور والمنهي عن المعصية بلا تدخّل

طرف ثالث فيعدمان موضوع الأمر والنهي بعد ارتفاع الإصرار وغيره، بل لا معنى لفرضه كفائيّاً بعد تحقّق الغرض؛ لأنّ معنى الكفائيّة أنّ هناك نحواً من الوجوب ثابتاً في البين، والفرض أنّ هذه الكفائيّة إنّما تعيّنت وظهرت بعد تحقق المأمور به، أي بعد سقوط التكليف، فلا معنى للحديث عن تكليف كفائي في ظرف السقوط نفسه، بل لا معنى لفرض انقلاب التكليف من عيني إلى كفائي بعد تحقّق متعلّق العيني خارجاً وانعدام موضوعه على الآخرين.

وهذا هو معنى ما قصده بعضهم من القول بأنّ العينية لا تعني الوجوب بعد تحقّق التأثير بالإنكار، وإنّما تعني لزوم مبادرة الكلّ إلى الإنكار حتى مع العلم بقيام الغير بذلك ما دام التأثير لم يتحقّق[١].

هذا، ولكنّ العلامة الحلي أرجع تفصيل ابن البراج إلى القول بالكفائيّة قائلاً: «وهذا الذي اختاره مذهب السيّد بعينه؛ لأنّ واجب الكفاية هو الذي إذا أقام به البعض سقط عن الباقين، وإن لم يقم به البعض وجب على الجميع»[٢].

إلا أنّ ما قاله العلامة الحلي وغيره[٣] فيه نظر؛ فإنّ ابن البراج لم يميّز بين قيام البعض بالأمر والنهي وبين عدم قيامهم، وإنّما ميّز بين تحقّق الغرض من وراء الأمر والنهي وعدمه، وإلا فإنّ قيام البعض لا يساوق تحقّق الغرض وارتفاع موضوع الأمر والنهي، فبالإمكان تصوّر أنّ بعض من به الكفاية قد تصدّى للأمر والنهي في قضيّة ما، لكنّ هذا لا يسقط التكليف ـ على كلام ابن البراج ـ إلا بعد تأثير الإنكار خارجاً لا بعد التصدّي؛ فإنّ التصدّي لا يجامع تأثير الإنكار بالضرورة، فما ذكره العلامة الحلي غير واضح.

---

(١) راجع: غاية المراد ١: ٥٠٧؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٨٥.

(٢) مختلف الشيعة ٤: ٤٥٩.

(٣) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٦٦.

والنتيجة: إنّ تفصيل ابن البراج لا يعلم عوده إلى الواجب الكفائي، ولكنّه في نفس الوقت غير صحيح حتى على القول بالعينية، ولعلّ ما قلناه هو ما دفع الشيخ البهائي للتعليق على كلام العلامة الحلي هنا بالقول: «فقول العلامة... محلّ نظر»(١).

النظرية الثانية: وهو التفصيل الذي احتمله المحقّق النجفي بين الإنكار بالقلب واللسان فعيني، وباليد فكفائي، وتبنّاه السيد السيستاني، ويلوح من أبي الصلاح الحلبي التفصيل بين القلب فعيني واللسان واليد فكفائي(٢)، وذكره بعض علماء أهل السنّة أيضاً(٣).

وهذا التفصيل إن كان وجهه عموم ما دلّ على لزوم كراهة المنكر في القلب مع إمكان تصوّر العينية فيه من حيث إمكان صدوره من الجميع أو من حيث إنّ الغرض منه صدوره من الجميع، فيما لا يتسنّى هذا الأمر في مرتبة اليد.. فيرد عليه أنّ مرتبة القلب بهذا المعنى ليست من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تقدّم وسيأتي لاحقاً بعون الله تعالى، ولو كانت فبنحوٍ من التجوّز، وإلا فهي واجبٌ مستقل من أفعال الجوانح، لا ربط له بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساساً.

وحتى لو اعتبرناها مرتبةً من مراتبه فهذا التمييز أيضاً غير مفهوم؛ إذ كيف قبلوا ـ ولو على احتمال كما يظهر من النجفي ـ بسريان العينية إلى مرتبة اللسان دون اليد، مع أنّ الملاك الذي يُخرج اليد هو بعينه يُخرج اللسان أيضاً من حيث عدم إمكان

(١) الأربعون حديثاً: ٢١٥.

(٢) انظر: الكافي في الفقه: ٢٦٥، ٢٦٧.

(٣) انظر: خالد بن عثمان السبت، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصوله وضوابطه وآدابه: ١٠٨، ١٣٦.

الصدور من الجميع أو من حيث ملاكية وغرضية تحقّق المعروف وانعدام المنكر، فلماذا ميّز بين اللسان واليد؟! من هنا كان الأقرب لو كان لابدّ من تمييز بين المراتب هنا، هو تمييز الحلبي لا النجفي والسيستاني.

وأما إذا كان مردّ هذا التفصيل إلى أنّ مرتبة اليد يُعلم فيها أنها لا تُعطى للجميع للزوم الهرج والمرج من ذلك فلابد أن تكون منضبطةً؛ فهذا الكلام لا يساوق الكفائية، بل يفرض ـ لو تمّ ـ وضع شروط على من يستخدم مرحلة اليد بحيث لا يسمح لأيّ إنسان بإعمال هذه المرتبة، سواء أراد إعمالها لأنها واجبة عيناً عليه أم لوجوبها عليه على نحو الكفاية مع عدم قيام غيره بذلك.

والنتيجة إننا لم نجد وجهاً مقبولاً لهذا التفصيل الذي مال إليه بعض الفقهاء، لاسيما وأنّ النصوص القرآنية والحديثية في باب الأمر والنهي لا تساعد على شواهد إثباتية لهذا التفصيل.

النظرية الثالثة: وهي النظرية التي ذهب إليها الشيخ النوري الهمداني، والتي تفصّل بين دائرة أضيق ودائرة أوسع.

وسوف نترك التعليق على هذه النظرية إلى الحديث عن حكومية وفردية ومجتمعية فريضة الأمر والنهي، وهناك ستبدو تصوّراتنا النهائية في تحليل حقيقة الوجوب الثابت في الأمر والنهي.

وبهذا يظهر أنّ الصحيح ـ حتى الآن ـ هو القول بالوجوب العيني لهذه الفريضة، غاية الأمر أنّها مشروطة بالقدرة العقلية والشرعيّة، وبالأسلوب الذي يحتمل معه التأثير، وبعدم المزاحم الآخر، وعدم لزوم الضرر والحرج على تفصيل في الأخيرين سيأتي بحول الله سبحانه.

الأمر والنهي بين الوظيفة الفردية والحكومية والمجتمعية (ولاية الحسبة)

طرح فقهاء أهل السنّة مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحت عنوان

الحسبة في كثير من الأحيان، وفصّلوا في هذا الموضوع تفصيلاً عظيماً حتى كتبت فيه عشرات الكتب فضلاً عن المقالات، وتابعهم في ذلك الشهيد الأوّل من الإماميّة[(١)]، وأدخلت أبحاثه في قضايا السلطة والدولة والحقوق العامّة، واهتمّ به الذين كتبوا في الأحكام السلطانية مثل الماوردي والفراء، وقد عرّفوها في الفقه السنّي ومصنّفات الحسبة بأنّها الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله وإصلاح بين الناس[(٢)]، وهي مأخوذة ـ اسماً ـ من الاحتساب وهو العدّ، بمعنى احتساب الأجر عند الله تعالى، حيث يقال: فعلته حسبةً أي طلباً للأجر[(٣)]، وقد تكون بمعنى التدبير فيقال: رجل حسن الحسبة بمعنى حسن التدبير[(٤)]، قال ابن الأثير: «الاحتساب من الحسب، كالاعتداد من العدّ، وإنما قيل لمن ينوي بعمله وجه الله: احتسبه؛ لأنّ له حينئذ أن يعتدّ عمله، فجعل في حال مباشرة الفعل كأنه معتدّ به. والحسبة اسمٌ من الاحتساب، كالعدّة من الاعتداد، والاحتساب في الأعمال الصالحة وعند المكروهات هو البدار إلى طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر، أو باستعمال أنواع البرّ والقيام بها على الوجه المرسوم فيها طلباً للثواب المرجوّ منها»[(٥)]، واحتمل الشيخ المنتظري أن تكون الحسبة من المحاسبة بمعنى مراقبة أحد الرجلين للآخر ومحاسبته[(٦)].

---

(١) انظر: الدروس الشرعيّة ٢: ٤٧، والجزائري، التحفة السنيّة: ١٩٨.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية ٢: ٤٨٤؛ وابن الأخوة القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥١؛ والموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ١٧: ٢٢٣.

(٣) انظر: لسان العرب ٣: ١٦٤؛ ومجمع البحرين ١: ٤٠٠؛ وتاج العروس ١: ٢١٢.

(٤) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٦٠.

(٥) النهاية في غريب الحديث ١: ٣٨٢.

(٦) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٦٠؛ يشار إلى أنّ الحسبة في الفقه الإمامي تعني كلّ فعل أو تصرّف أو أمر علم كونه مطلوباً للشارع ولا يرضى بتركه على أيّ حال، فراجع: بحر

يقول ابن خلدون: «أما الحسبة، فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعيّن لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدّب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة، مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلّمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلّمين، ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداد، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه وليس له إمضاء الحكم في الدعاوي مطلقاً، بل فيما يتعلّق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها في المكاييل والموازين، وله أيضاً حمل المماطلين على الإنصاف وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بيّنة ولا إنفاذ حكم، وكأنها أحكام ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمةً لمنصب القضاء. وقد كانت في كثير من الدول الاسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس

العلوم، بلغة الفقيه ٣: ٢٩٠؛ والخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد): ٤١٨؛ والخميني، البيع ٢: ٤٩٧؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ٢٤: ٢٥٥؛ وهذا يعني أنّ الحسبة بوصفها من الولايات بالمفهوم السنّي لها ليس لها حضور يُذكر في الفقه الإمامي، ولعلّ أوّل من استحضرها بشكل جادّ كان الشيخ المنتظري، ويمكن في هذا المجال مراجعة ما كتبه سيف الله صرامي في كتابه: حسبه يك نهاد حكومتي، حيث تعرّض لبعض المحاولات الشيعية، لاسيما ما جمعه من قوانين الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية مما يرتبط ـ بحسب التصنيف السنّي ـ ببحث الحسبة. نعم، الحسبة مفهوم ورد متفرّقاً في الفقه الشيعي، مع مثل تعبير «من باب الحسبة»، عند الحديث عن مسائل ديون الميّت، وفي بعض مباحث الشهادة، وأموال القاصرين، ومسائل اللقطة، وأخذ الخمس والزكاة، والحجّ عن الميّت، وتعليم الأحكام الشرعيّة، وغير ذلك ممّا يظهر بمراجعة كتب الفقه الإمامي.

داخلةً في عموم ولاية القاضي بولي فيها باختياره ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة وصار نظره عاماً في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وأفردت بالولاية»[١].

ومن الواضح أنّ الحسبة بهذا المفهوم نشاط يملك فيه المحتسب شكلاً مخفّفاً مبسّطاً من أشكال الولاية السلطانية، ولا يقف عند حدّ، فهي من جهة تتصل بولاية القضاء دون أن تتحد معها، كما ترتبط بولاية المظالم دون أن يلتحما[٢]، وقد عبّر الماوردي في مقام رصده للتمييز بين ولاية المظالم وولاية الحسبة بأنّ بينهما شبهٌ مؤتلف وفرق مختلف، أمّا الشبه فموضوعهما على الرهبة المختصّة بقوّة السلطة، وجواز التعرّض فيهما لأسباب المصالح والتطلّع إلى إنكار العدوان الظاهر، أمّا الفرق عنده ففي أنّ النظر في المظالم موضوعٌ لما عجز عنه القضاة فيما النظر في الحسبة موضوعٌ لما رفه عنه القضاة؛ ولذلك كانت رتبة المظالم أعلى من رتبة الحسبة، كما أنّ لوالي المظالم أن يحكم دون المحتسب[٣]. وهكذا تمتدّ الحسبة في ربطها بين المفاهيم حين تكون وظائف الإفتاء والشهادة وغيرهما من الحسبة أيضاً، بل يمكن ـ بمعنى من المعاني ـ جعل تمام الولايات بما فيها الخلافة العامّة من الحسبة.

بهذا المعنى الواسع للحسبة ـ وهو معنى باتت أكثر مسؤولياته اليوم راجعة إلى وزارة الداخليّة والبلديات والشرطة والأمن العامّ والتفتيش وغير ذلك ـ اشتغل الفقه السنّي على حركة تنظيمية لموضوع الأمر بالمعروف بوصفه جهازاً مرتبطاً بالدولة، وقد كانت لهذا الأمر انعكاسات إيجابيّة وسلبية في وجهات النظر ازاءه، ففيما يرى الفقه السنّي أنّ ذلك أمر حسن ومشروع، ويصنّفه غير واحد بأنّه من

---

(١) ابن خلدون، المقدّمة: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية ٢: ٤٨٦ـ ٤٨٨.

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية ٢: ٤٨٨؛ وابن الاخوة القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥٥.

قواعد الأمور الدينية[١]، يذهب بعض العلماء الناقدين من أمثال العلامة محمد حسن الأمين إلى أنّ الحسبة ودولَنَة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان مشروعاً سلطوياً للخلافتين الأموية والعباسيّة للإمساك بمفاصل النشاط الدعوي والديني داخل المجتمعات الإسلامية بهدف الحدّ من الحركات الدينية المعارضة[٢].

من وجهة نظرنا، فإنّ محاولة حشر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحسبة من جهة، ثم ربط الحسبة بالفقه السياسي والنظامي من جهة ثانية، لم يكن أمراً حسناً، بصرف النظر عن فكرة العلامة الأمين التاريخية، فنحن نفضّل جعل العنوان هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ هذا العنوان هو العنوان القرآني لهذه الفريضة، كما أنّه عنوان ينفتح على جعل هذه الفريضة متحرّكة ضمن الجوانب الفرديّة والاجتماعية والحكومية ولا يحصرها بإطار شبه وظيفي حكومي كما تستدعيه موضوعة الحسبة في بعض كتابات الفقه السنّي، ولهذا اخترنا في هذا الكتاب عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ جملة ممّا في هذا الكتاب من أبحاث هو ما طرحه الفكر السنّي أيضاً في قضايا الحسبة، وإن فصّل هناك في التطبيقات، مع الإشارة الضروريّة هنا إلى أنّ الفقه السنّي لم يرفض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه وظيفةً فردية، فإنّ الفقه السنّي قد طرح ولايتين للحسبة: ولاية أصليّة مستحدثة من الشارع وهي التي تشمل عموم المكلّفين، وولاية مستمدّة من الخليفة، والثانية هي التي تتصل بالملفّ الحسبي، فيما الأولى يعبّرون عن الآمر الناهي فيها بالمتطوّع، وقد فصّل الماوردي وغيره في التمييز بين هذين[٣]،

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الماوردي، الأحكام السلطانيّة ٢: ٥١٤.

(٢) انظر له: الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..، حوار أجراه معه السيد قاسم الغريفي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٨، خريف ٢٠٠٧م.

(٣) راجع: الماوردي، الأحكام السلطانية ٢: ٤٨٤ ـ ٤٨٥؛ وابن الاخوة القرشي، معالم القربة

بها لا حاجة إليه، بل بعضه استنسابي لا دليل عليه. نعم، نسب الإمام الغزالي إلى بعضهم شرط هذه الفريضة بإذن الحاكم بقول مطلق، مناقشاً بمخالفته لإطلاقات النصوص[١]. وبهذا يظهر أنّ بين الحسبة بمفهومها الاصطلاحي الخاصّ ـ سواء في الفقه السنّي أم الشيعي ـ والأمر بالمعروف بمعناه الخاصّ أيضاً نسبة العموم والخصوص من وجه.

وعلى أيّة حال، فقبل الشروع في موضوع طبيعة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابدّ ـ تمهيداً ـ من تفكيك المبادئ التصوّرية له، من هنا يمكن القول بأنّ الوظيفة الفردية تلاحظ أنّ الحكم شأنٌ خاص يرجع للأفراد بحسب ملاحظته في المرحلة الأولى؛ فالوضوء عندما يلاحظ عقلائياً باللحاظ الأول لا يُنظر فيه إلى ظاهرةٍ جماعية، ولا يلحق من يحمل صفة الإرادة والحاكمية في المجتمع، من هنا نقول: إنه وظيفة فردية، فكلّ وظيفة من هذا النوع ينصرف منها ـ أوّلاً وبالذات ـ الطابع الشخصي نسمّيها وظيفة فردية.

أما الوظيفة الحكومية، فنقصد بها تلك الوظيفة التي تلحق من يملك جانب الإدارة والحاكمية في المجتمع، مثل رئيس الدولة أو الوزراء أو.. من حيث كونهم مدراء وحاكمين لقضايا الاجتماع البشري أو الإسلامي، ومثال ذلك، وجوب توفير الأمن للمواطنين؛ فهذا الوجوب ـ في تصوّراتنا المعاصرة ـ نوع وجوبٍ يلحق المتولّين لشؤون المجتمع قبل أن يلحق غيرهم وهكذا..

وأما الوظيفة المجتمعية أو وظائف الأمّة والجماعة، فيقصد بها وظيفةٌ لا يتبادر من تصوّرها أنها شأن ينتهي ببُعده الفردي، ولا أنه وظيفة متولّي البلاد فقط، وإنما هو وظيفة ذات طابع عام تأخذ امتثالها من حضورها العام لا من حضورها

في أحكام الحسبة: ٥٥ ـ ٥٦.

(١) راجع: الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٣٧٧.

الفردي، وذلك مثل الجهاد عادةً؛ فإنّ امتثاله الفردي لا فائدة من ورائه، ومجرّد اهتمام الولاة به لا يكفي، وإنما المطلوب لتحقّق مسمّاه أن تتلقّفه الجماعة والأمة، فهناك تتمّ ممارسته، وينصبّ الدور الفردي والحكومي في هذا الدور الاجتماعي العام.

إذا فهمنا هذا التمييز الأوّلي المبسّط لهذه الفرائض الثلاث، ندخل لتحليل ما نحن فيه، لكي نعرف هل وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة فردية فقط، أم حكومية، أم مجتمعية؟

ونقدّم لذلك بجولة عابرة في حقيقة الوجوب المجتمعي والكفائي، كي نتمكّن من خلال ذلك من تحليل هوية الوجوب الثابت في هذه الفريضة.

تفسير الكفائية وحقيقتها، نقد وتحليل النظريات الأصوليّة

هذا البحث من شؤون علم أصول الفقه، وقد تعرّض له بعضهم هنا، ونستعرض الأقوال، من باب الاطلاع، لرصد بعض النظريات الجديدة، وتفصيل المباحث موكول إلى علم الأصول.

والسؤال المطروح في الواجب الكفائي هو كيف يراد فعلٌ واحد من جماعةٍ كثيرة كلّ واحدٍ منهم مثلاً يصدر منه هذا الفعل؟ كتغسيل الميت الذي يصدر من أيّ مسلم، فكيف يراد فعلٌ واحدَ من تمام المسلمين على أن يحقّقوه مرةً واحدة في الوجود؟!

طرح علماء الشريعة المسلمون هنا عدّة نظريات:

النظرية الأولى: إنّ الوجوب الكفائي معناه ثبوت الوجوب على من به الكفاية على نحو البدل، أو ثبوته على أحد المكلّفين لا بعينه على نحو صرف الوجود،

بمعنى صرف وجود المكلّفين لا المتعلّق، وهذا ما ذهب إليه السيد الخوئي[١].

وهذا الفهم للكفائية لا يذهب إلى توجّه الوجوب على الجميع، بل على بعضهم، غاية الأمر أنّ هذا البعض غير معيّنٍ، أي ثبت الوجوب على عشرة أشخاص، من بين مائة ـ هم مجموع المسلمين ـ على نحو البدل دون تعيينهم.

وهذا الفهم للكفائية يواجَه بمعضلة الفرد المردّد، الذي قيل فيه: إنّه لا وجود له، لا في الذهن ولا في الخارج، حتى يتعلّق الوجوب به، وقد تعرّضوا لمسألة الفرد المردّد في مباحث الوجوب التخييري، ومباحث العلم الإجمالي، وإلا فلا نفهم هذا الوجوب[٢].

النظرية الثانية: إنّ الكفائية تعني ترتّب الوجوب واستقراره على واحدٍ معيّن عند الله تعالى، هو الذي صدر منه الجهاد مثلاً، غايته أننا لم نعرف هذا الواحد إلاّ بعد قيامه بالفعل، على خلاف المولى سبحانه، حيث كان يعرفه مسبقاً، فيكون هو المعنيّ بالوجوب لا غير.

وهذا الفهم للكفائية يواجه مشاكل أيضاً، نستعرضها باختصار:

أولاً: إنّ معناه عدم ثبوت المعصية على الجميع على تقدير عدم الإتيان، وهذا خُلف فرض عصيان الجميع مع الترك كما هو واضح.

ثانياً: إنّ معنى هذا التفسير أنه لو قام بالفعل دفعةً واحدةً أكثر من واحدٍ، لما أثيب الجميع، بل المثاب واحدٌ منهم، وحيث لا ترجيح يلزم وقوع تردّد في المكلّف حينئذٍ إلا إذا قيل بأنّ الثابت في علم الله بوصفه مكلّفاً هو الأشخاص المتعدّدون الذين صدر الفعل منهم دفعةً واحدة.

ثالثاً: ما ذكره جماعة من أنّ هذا التفسير للكفائية يخالف ظواهر الأدلّة الدالة على

(١) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٨؛ والشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٧.

تعلّق التكليف بالجميع لا بواحدٍ معيّن، فهذا التفسير خلاف الخطابات التشريعية[١].

وقد أوردت إشكالات أخرى عديدة هنا، ولا نحاكمها حالياً، إذ بعضها محلّ نظر.

النظرية الثالثة: أن يُقال بأنّ الوجوب ثابتٌ على الجميع، غايته يسقط بفعل البعض، وهذا هو الظاهر من أكثر القائلين بالكفائية في وجوب الجهاد، كما تدلّ عليه كلماتهم، وقد رفضه بعض المتأخّرين بحجّة أنه تطويلٌ للمسافة ولا فائدة منه، حيث لا ثواب ولا عقاب وغير ذلك[٢]، إلاّ أنه يستفاد منه للمحرّكية الباعثة للأفراد على القيام بالفعل.

وقد ذكرت تفسيرات عديدة داخل هذا التفسير، نعرض عنها الساعة.

نظرية العلامة شمس الدين في خطاب الأمّة وتحليل الوجوب الكفائي

النظرية الرابعة: وهي النظرية التي تفسّر الوجوب الكفائي بما يرجعه إلى الوجوب العيني، وقد نظّر لهذه المقولة العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حيث اعتبر أنّ الفقه الإسلامي تعاطى دائماً مع المكلّف على أنه شخص مادّي خارجي حقيقي، ثم أخذ بتحليل نوعية الوجوب المتوجّه إليه، وإذا تنازلنا عن هذا المبدأ الأصولي ـ الفلسفي تغيّرت قراءتنا لحقيقة الكفائية هنا.

وتقريب ذلك: أنّ المكلّف قد يكون شخصاً حقيقياً، وقد يكون هو الأمّة بما هي أمة، بمعنى أن يكون لكونها أمّة دخالةٌ في التكليف، ومؤدّى ذلك أن المسمّى بالكفائي في عُرف الفقهاء والأصوليين هو واجبٌ عيني، غايته أنّ ما أبطلناه من

---

(١) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٢؛ والشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٧.

(٢) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٤ ـ ٥٥؛ والشيرازي، الفقه ٤٧: ٦٧.

العينية كان العينية بملاحظة آحاد المكلّفين، وما نثبته هنا هو العينية بملاحظة الأمّة بما هي أمّة، وهذا التكليف المتوجّه للأمة إنما يلحق الأفراد كونهم من الأمّة، لا باعتبارهم وجودات حقيقية شخصية.

ويترتب على هذا الفهم لحقيقة الكفائية هنا أنّ عنوان الثواب والعقاب يتوجّه إلى الأمّة لا إلى هذا الفرد أو ذاك، نعم يتميّز المتصدّون بقرينة: ﴿**لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ**..﴾ (النساء: ٩٥)، في مثل قضيّة الجهاد.

وقد استأنس شمس الدين لنظريّته هذه ببعض الكلمات الواردة عند الشيخ الصدوق، والسيد المرتضى.

ونظرية الشيخ شمس الدين تقترب جداً إن لم تلاصق النظرية القائلة عند الأصوليين بتعلّق التكليف في الكفائية بالمجموع بما هو مجموع، وهو قول منسوب إلى قطب الدين الشيرازي[١].

وقفات تحليلة تفكيكية لنظرية العلامة شمس الدين

وهذه النظرية ينبغي دراستها ثبوتاً وإثباتاً؛ نظراً لأهميّتها، حيث ينظّر الشيخ شمس الدين عبرها للفقه المجتمعي، إلى جانب الفقه الفردي السائد، لاسيما وأنّ دعوة شمس الدين تتخطّى دعوة السيد باقر الصدر لرفض الفردية عندما تُدخلها دائرة التنظير الأصولي والممارسة الفقهية.

١ ـ أما البحث الثبوتي، فيقع في ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ما تعرّض له السيد الصدر حول نظرية المجموعية مورداً عليها بأنّ هذه الوحدة الاعتبارية في المكلّفين لا تصلح لاشتغال الذمّة بالتكليف، بل

---

(١) راجع نظرية شمس الدين في كتابه: جهاد الأمّة: ٤٧ ـ ٥٩.

المكلّف الحقيقي هو كلّ فرد على حدة[1].

ويجاب بأنّ هذا الفهم لشغل الذمّة لا منافاة فيه؛ لأنّ مآل الوجوب الثابت على الأمّة إلى لحوق الأفراد، وهذا هو المعيار الأخير في الثواب والعقاب، إلاّ أن المهم هو أنّ هذا اللون من الخطابات والتكاليف هل يوجّه للأفراد أم للأمّة بما هي كيان جمعي؟! وعقاب الأمّة وثوابها ليس عقاباً لغير الأفراد بالتأكيد، إلاّ أنه كما أقرّ المالك الحقوقي، كذلك يمكن تصوّر المكلّف النوعي أيضاً، فإنّ الجعل في العهدة له نحو اعتبار تماماً كما في باب الملكيات.

وبعبارة ثانية: في الواجب الكفائي بمعناه المشهور يكون الوجوب من الأوّل منحلاً إلى الأفراد، فيثبت في ذمّة كل فردٍ وجوبٌ لأداء التكليف، ولا تترابط الوجوبات بين المكلّفين، إلاّ من حيث أنّ أداء بعضهم يؤدّي إلى سقوط التكليف عن الآخر، لا أنّ ثبوته على بعضهم مشروط بثبوته أو عدم ثبوته على الآخرين، أمّا على نظرية شمس الدين فيمكن القول بأنّ الوجوب الداخل في عهدة زيد مشروط في مقام الجعل بوجوب آخر مماثل ثابت في ذمة عمرو، فالوجوبات مترابطة، لا أن السقوط مربوط بأداء الآخرين، ومعنى ذلك أنّ الجاعل والمشرّع قد تصوّر جملة وجوبات مشروطة في مقام ثبوتها على المكلّفين، فبدل أن يجعلها وجوبات حصل له منها تصوّر مجموعي، هو ما نسميّه بخطاب الجماعة أو تكليف الجماعة، ولهذا اعتبر الشيخ شمس الدين أنّ كلامه قد يطابق نظرية المجموعيّة، فبالمآل نحن لم نتجاهل ذمم الأفراد، لكننا لاحظناها على نحو المجموع.

وبعبارة أكثر جامعية نقول: إنّ المشرّع في الواجبات العينية يلاحظ في مقام الجعل والاعتبار الأفرادَ والآحاد، ثم يدخل في عهدة الفرد الذي لاحظه الحكمَ الإلزامي، وإدخاله هذا الحكم في عهدة الفرد بما هو فرد لم يلحظ فيه إطلاقاً في مقام

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٧.

الجعل انضمام الفرد الآخر إليه، بل تمّ تصوّر صدور الوضوء من الفرد بصرف النظر عن صدوره أو عدم صدوره من الفرد الآخر؛ لأنّ مبادئ الحكم من المصلحة وغيرها مركّزة على فعل الفرد، فالوضوء مصلحته الإلزامية يكفي فيها فعل الفرد له، وهي تتحقّق بفعل زيد مع عمرو أو فعله الوضوء من دون عمرو، فهذا هو البُعد الفردي في الواجبات الفردية العينية.

أمّا في الواجبات الكفائية المجتمعية، فالأمر مختلف، فإنه لا مصلحة في فعل الفرد لوحده؛ لأنّ الغرض لا يتحقّق به، فوجوب الجهاد على زيد لا قيمة له لوحده؛ إذ من الطبيعي في العادة أن لا يكون هذا الوجوب محقّقاً للغرض؛ لأنّ الجهاد ظاهرة جماعية لا يحصل الغرض منها بفعل فردٍ واحدٍ عادةً، لهذا فإنّ المشرّع عندما يشرّع فريضة الجهاد، فهو يقوم بملاحظة أكثر من فرد، وملاحظة المصلحة في فعل الجماعة لا في فعل الفرد، فيريد فعل الجماعة، فيصدر الحكم على فعل الجماعة.

وفعلُ الجماعة الذي يتحقّق به الغرض ليس سوى أفعال مترابطة، فصلها عن بعضها يلغيها، فلابد من فرضها بمقدار تحقّق الغرض، وهو ما يسمّونه مقدار من به الكفاية، لهذا عندما يجعل المولى الحكم بوجوب الجهاد، فهو لا يلاحظ زيداً لوحده، وإنما يلاحظ فعلَه منضماً إلى فعل عمرو، لهذا يربط الوجوب على زيد بالوجوب على عمرو؛ لأنّ فعلهما مترابط على مستوى تحقيق الملاكات والأغراض، بخلاف الوضوء والصلاة والصيام، فهي وإن كانت لها مصالحها بملاحظة واقعها الجماعي لكنّ مصلحتها بملاحظة واقعها الفردي كافية في إثباتها الوجوب عليها.

وهنا، أيّ مانع من أن يُدخل المولى التكليف في العهدة على الجماعة ـ بهذا المعنى ـ ويكون في محصّله راجعاً إلى الأفراد، لكن لا بنحو الانحلال الرافع للترابط المذكور، بل بنحو الانضمام بمقدار ما يحصّل الغرض عنده؟ ألا نجد بوجداننا فرقاً

بين طريقتي الجعل هاتين؟

إنّ التكليف المجتمعي قائم على تصوّر صدور الفعل من الجماعة لا الفرد؛ ولهذا كان الشيخ شمس الدين محقّاً عندما ذكر أنّ الفقه الإسلامي كان فردياً هنا؛ ولنلاحظ مثلاً نظرية السيّد الخوئي، أي الواحد لا بعينه، فإنّ تعبير الواحد يدلّ على مقدار حضور العقل الفردي في فهم الواجب الكفائي، وإن كان يمكن تأويل «الواحد» في كلامه.

الملاحظة الثانية: إذا تحقّق الواجب فالمفترض ـ على نظرية الشيخ شمس الدين ـ أن تثاب الأمّة، وإذا لم يتحقّق فالمفترض أن يقع العقاب عليها، وهنا نسأل: إذا تحقق الواجب لكنّ بعض أفراد الأمّة كان قاصداً عدم الامتثال، فهل يُثاب في هذه الحال تبعاً لكون الأمّة مثابة أم لا يثاب؟ فإن قيل: يُثاب، فلم يعلم على ماذا يُثاب رغم عدم انقياده، بل وتجرؤه على مولاه بقصده عدم الإطاعة، وإن قيل: لا يُثاب، فيرد عليه أنّ معنى ذلك أنّ الأمّة لم تثب بأجمعها، بل أثيب من تصدّى فقط، وإن كان هناك نحوٌ ثالث لإثابة الأمّة فلا نكاد نفقهه.

هذا على خط الثواب، أما على خطّ العقاب، فنحن نسأل: إذا لم تقم الأمّة بالواجب، لكن فئةً بذلت المطلوب منها، لكن حيث لم تبلغ قدر الكفاية لم يتحقّق المأمور به خارجاً، فإذا قيل بعقاب الأمّة لزم معاقبة هؤلاء مع أنهم ممّن قد يصدق في حقهم الامتثال أو ما هو في قوّة الامتثال، فكيف يلحقهم العقاب؟! وإن لم يعاقبوا فكيف يكون عقاب الأمّة إذاً؟

وقد يُجاب عن هذه الملاحظة ثبوتياً، بأن الثواب والعقاب قد يكونان دنيويين، وقد يكونان أخرويين:

١ ـ أما الدنيويان، فالظاهر ترتب المصالح والمفاسد على الجميع مع عدم تحقّق الفعل في الخارج، بلا فرق بين من تصدّى ولم يكفِ أو تنفّر وحصل الواجب من

غيره، فإنّ للأمور الدنيوية أسبابها الطبيعيّة، نعم، ثمّة أثر نفسي على المقْدِم المنقاد، والمعرض المتجرّء، وهذا أمرٌ واضح.

٢ ـ **وأما الأخرويان**، فلا محذور أبداً من أن يكون الواجب الكفائي المجتمعي سنخ واجب يُثاب المقْدِم على تحقيقه بوصفه من أفراد الأمّة حتى لو لم يتحقّق المكلّف به خارجاً، من باب إثابة المنقاد القاصد أداء التكليف المتوجّه إليه عبر توجّهه للأمّة، دون غيره ممن لم يُقدم، كما يُعاقب التارك حتى لو تحقّق المكلّف به خارجاً، من باب قصده وسوء نيّته، وتجرّؤه على مولاه، فالثواب والعقاب هنا متصوّران لاحقين للأفراد، كما هي الحال في غيرهما من التكاليف، غايته أنّ الاعتبار التشريعي دخل في عهدة الشخص الاعتباري المسمّى بالأمة، وبعبارةٍ أخرى: لا ملازمة بين المثاب وبين من توجّه إليه الخطاب ودخل التكليف في عهدته، فإنّ العهدة هنا راجعةٌ إلى الأمّة، أما الثواب والعقاب فيعودان إلى الأفراد من الأمّة ممن انقاد للأمر أو تخاذل، فكما يثاب من أقدم على فعل الواجب الكفائي مع عدم تحقّق من به الكفاية، كذلك هي الحال هنا.

والمتحصّل أنّ اعتبار التكليف في ذمّة الأمّة يلحق الأفراد بما هم أفراد لهذه الأمّة، أما الثواب والعقاب فيترتبان على الأفراد حينئذٍ، والفصل بين مقام الاعتبار التشريعي ومقام الثواب والعقاب ليس بالمستحيل ثبوتاً، فإنّ هذا شأن اعتباري قانوني وذاك شأن واقعي تكويني، بعد القول بأنّ الأمّة تعبير آخر عن الوجود المجموعي للأفراد.

والنتيجة أنه لا يوجد محذور ثبوتي في تصوير الشيخ شمس الدين القائم على مقولة المجموعية، فيكون معنى الواجب الكفائي وجوبات مترابطة في الغرض والمصلحة، والملاحظة في مقام الجعل، مع سقوطها بتحقّق المطلوب خارجاً.

٢ ـ **وأما البحث الإثباتي**، فقد يبدو لنا أكثر تعقيداً من سابقه؛ ذلك أنّ الخطابات

القرآنية والروائية العينية والكفائية جاءت على نسقٍ واحد، وهذا ما يعزّز ـ إثباتاً ـ التفسير القائل بثبوت التكليف على الجميع؛ لأنّ هذا التفسير ينسجم مع الوجوب العيني في مبدأ الجميعية، غايته أنه يرى لاحقاً سقوط التكليف بأداء من به الكفاية، فثبوت التكليف في العينية والكفائية على التفسير المشهور على نسقٍ واحد، إنما الافتراق في سقوطه، ولهذا لا تحتاج الوجوبات إلى ألسنة، بل يكفيها لسان «أوفوا» أو «أقيموا».

أما على نظرية شمس الدين، فيجب افتراض أنّ «أوفوا» مثلاً دالّة على تعلّق التكليف بذمم الأفراد انحلالياً، فيما «قاتلوا» متعلّقة بذممهم مجموعياً، فأين يمكن التمييز إثباتاً؟! ولماذا كان خطاب «أوفوا» متّجهاً لأفراد الجماعة، فيما كان خطاب «قاتلوا» متجهاً للكيان الجمعي المسمّى بالأمة؟!

والجواب: إنّ هذه المعضلة لا تخصّ تفسير شمس الدين، كما قد يتوهّم، بل تشمل سائر التفاسير، بل كافة التحليلات الثبوتية في أصول الفقه عادةً، إلاّ ما خرج بدليل.

وبيان ذلك: أن الأبحاث الثبوتية في أصول الفقه تهتمّ عادةً بلعب دورٍ واحد رئيس هو نفي الاستحالة، فنظريات المصلحة السلوكية أو التزاحم الحفظي أو.. لا يهمّها سوى رفع الاستحالة المفترضة في شبهات ابن قبة الرازي وغيره حول إمكان التعبّد بالظن، وهكذا الحال في تحليل حقيقة الوجوب التخييري، حيث يهدف علم الأصول إلى تقديم تفسير غير مستحيل، ولهذا نجده يرفض سائر التفاسير لإفضائها إلى محذورٍ عقلي.

وفي حالٍ كهذه، لا يقيم أطراف النزاع أدلةً على صحّة نظريتهم بالضرورة، بل يقيمون دليلاً على إمكانها، والإمكان لا يصحّح الوقوع، نعم، بعض الأدلّة يمكنه أن يحسم الموقف لصالحه، فيُفرض مقام الإثبات تابعاً بالضرورة لمقام الثبوت، إلاّ

أن الحال ليس كذلك دائماً، فكثيراً ما تطرح نظريات ثبوتية لرفع الاستحالة دون أن يُقام عليها برهان يفرضها دون سواها، ومجرّد بطلان سائر النظريات المطروحة، لا يساوي ثبوت هذه النظرية الممكنة ما دام باب الاستقراء مفتوحاً، فمن المحتمل بروز تفسيرٍ آخر فيها بعد، ما دامت القسمة في الاستدلال غير حاصرة.

ومعنى ذلك هنا، أنّ نظرية المشهور ونظرية شمس الدين صحيحتان ثبوتاً، فينبغي لكلّ واحدة منهما أن تنظر في فرصها إثباتاً من قرائن حال أو مقال.

والذي نراه أنه يفترض التركيز هنا ـ بعد التجرّد عن القولين معاً ـ على الفهم العقلائي للتكليف وأنواعه، فهل يميّز العقلاء ـ ولو بشكل مبسّط ـ بين تكليف موجّه إلى الأفراد بما هم أشخاص حقيقيون، وبين تكليف موجه للجماعة أم لا؟

لا يبعد وجود هذا التمييز، وإن غاب عن أذهان الكثيرين منّا بسبب هيمنة التعريف المشهور للكفائية على المناخ الفكري، لا أقلّ أنّ هذا الأمر يبدو ظاهراً أكثر في تلك التكاليف التي لا يأتي بها أفراد عادةً بل تمارسها أمّة وجماعة، مثل لزوم تشكيل دولة إسلامية، ولزوم المشاركة في بلوغ الحاكم العادل سدّة الحكم، ووجوب الجهاد، ووجوب الصناعات الضرورية، وأمثالها مما يراه العقل العقلائي تكاليف موجّهة للجماعة، يُراد منها ذاتها وتحقّقها في الخارج.

وشاهد ذلك أننا نشعر بوجداننا بالفرق بين خطاب «صلّوا» الذي نحسّ أنه موجّه للفرد، وخطاب «أقيموا دولةً إسلامية» الذي يُشعر الفرد أنه لا يخاطبه بما هو هو، بل بما هو جزء من جماعة هي المخاطبة به، ولهذا تجد حسّ الجماعة حاضراً عنده في النوع الثاني، بينما تجده في النوع الأوّل غير معنيّ بالجماعة، وهو يمتثل أمر «صلّ» أو «طهّر الثوب قبل الصلاة».

إنّ هذا الارتكاز العقلائي في فهم أنواع النصوص هو الذي يشكّل قرينة فهم الفردية أو المجتمعية أو الحكومية، فإذا توفر هذا الشاهد اللبّي المتصل كان بنفسه

معيناً على تحديد العينية والكفائية وأمثالهما، وإذا لم يتوفر في موردٍ، رجعنا إلى الشواهد الحافة بالكلام من قرائن لفظية أو نحوها، وإلا رجعنا إلى مقتضيات الدلالة بضمّها إلى أصالة العينية من جهة، وإلى القدر المتيقن من جهة أخرى.

وبهذا ظهر أنّ نظرية الشيخ شمس الدين قد تكون هي الأقرب للوعي العقلائي للخطابات القانونية.

نعم، إنّ ما ذكرناه من ميلٍ لنظرية العلامة شمس الدين لا يعني أننا نتبنّى هذا التفسير في تمام الواجبات الكفائية، بل نرى أنّ الواجبات الكفائية على نوعين:

أحدهما: الواجبات الكفائية ذات الطابع المجتمعي بوضوح، وقد تقدّم الحديث عنها، وذكر بعض أمثلتها؛ وهذه هي التي كنا نتحدّث عنها قبل قليل.

ثانيهما: الواجبات الكفائية التي لا نحرز إثباتاً طابعها المجتمعي، مثل تغسيل الميت وتكفينه ودفنه و.. فإننا نشك في جريان ما قلناه إثباتاً فيها، ومعه لا نرجّح تفسيراً ممكناً على آخر؛ أو نميل إلى مثل تفسير السيد الخوئي أو المشهور.

من هذا، نعرف أنّ هناك تداخلاً بين بحث العينية والكفائية وبين بحث الفردية والحكومية والمجتمعية، فنحن هنا ـ ولا يهمّنا ما هو موقف الشيخ شمس الدين ـ لا نفسّر كل وجوب كفائي بأنه وجوب مجتمعي، ولا كلّ وجوب عيني بوصفه وجوباً فردياً، بل هذان التقسيمان متداخلان:

١ ـ فقد يكون الواجب عينياً وفي الوقت عينه فرديٌّ، كالصلاة، أو حكومي كوجوب العدل على الحاكم.

٢ ـ وقد يكون عينياً، وفي الوقت نفسه مجتمعياً، كما لو فرض تكليف على الأمة كلّها ـ فرداً فرداً ضمن الشروط ـ أن تساهم في الانتخابات واختيار الحاكم الصالح، ولا يبعد أن يكون الخمس والزكاة ـ بناءً على نظرية كونهما ضريبة عامة تعود للدولة ـ من هذا القبيل.

٣ ـ وقد يكون كفائياً، وفي الوقت عينه فردياً، مثل تغسيل هذا الميت أو ذاك.

٤ ـ وقد يكون كفائياً، وفي الوقت نفسه مجتمعياً كالجهاد، وانتخاب الحاكم الصالح في صورة وجوب مشاركة الأكثر لا الجميع.

وربما اجتمعت في تكليفٍ واحد عدّة لحاظات.

والتمييز بين الفردية والحكومية والمجتمعية تمييزٌ في مقام الغرض والجعل وما شابه، وإلا فنحن نعتقد بأنّ تمام التكاليف الدينية ـ أو أغلبيتها الساحقة على الأقل ـ يتحد فيها الجانب الفردي والمجتمعي؛ ولعلّ هذا هو منظور السيد الخميني عندما اعتبر أنّ الحكومة هي مظهر تجلّي الفقه بتمامه، وخلافاً للتصوّرات الأخيرة في القرن العشرين التي أطلقها جملة من كبار الفقهاء والمفكّرين والمستنيرين والتي تميّز بين الفقه الفردي والفقه الحكومي أو بين الفقه الخاص والفقه العام.

النظرية المختارة في هويّة فريضة الأمر والنهي، الصيغة الجامعة

وبعد هذه الجولة السريعة في طبيعة الوجوب الكفائي والعيني والمجتمعي والحكومي والفردي، نأتي إلى ميدان تطبيق النظريات؛ لنرى هل فريضة الأمر بالمعروف واجب فردي أم مجتمعي أم حكومي؟

الذي يبدو من ضمّ الأدلّة إلى بعضها أنّ هذه الفريضة من سنخ الفرائض الجامعة بين العناوين الثلاثة، وذلك:

١ ـ **أما كونها واجباً فردياً**، فهو ما قد نستفيده من مثل وصية لقمان لولده (لقمان: ١٧)، وآية لزوم وقاية النفس والأهل من النار (التحريم: ٦)، وآية وصف إسماعيل بأنه كان يأمر أهله بالصلاة (مريم: ٥٤ ـ ٥٥)، وكذلك من بعض العمومات التي وضعت الأمر والنهي إلى جانب الإيمان بالله أو الصلاة أو نحو ذلك.

يضاف إلى ذلك أنّ الأمر بالشيء الواجب الفردي تكمن مصلحته فيه عقلائياً ولو على المستوى الفردي، فالغرض يكمن في تحقّق الهداية ولو من فردٍ واحد، على وزان قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا علي،... فوالله لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من أن يكون لك حمر النعم»[1]، أو «لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس»[2]، فالمصلحة في تحقّق الطاعة لله تعالى ولو من أفراد قلائل، وهذا ما يستوحى من سنّة الأنبياء عليهم السلام، قال تعالى: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود: ٤٠).

إذن، فظاهر الخطابات وطبيعة المضمون وبعض الشواهد، ذلك كلّه يدلّ على أن الطبيعة الفردية موجودة في هذه الفريضة.

٢ ـ وأما كونها واجباً حكومياً، فمستنده مثل قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾** (الحج: ٤١)، على أساس أنّ من أبرز مصاديق التمكين في الأرض هو الحاكمية والإمساك بالسلطة السياسية، فيجب على من له نفوذ في الأرض، سواء كان نفوذاً وسلطنة سياسية أم اجتماعية أم فكرية أم دينية أم مالية أم إعلامية أم... أن يستخدم نفوذه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويستأنس لذلك بخبر مسعدة بن صدقة المتقدّم، حيث ورد فيه: «إنما هو على القويّ المطاع العالم بالمعروف من المنكر..»[3]؛ فإنّ الحاكمية من أبرز مصاديق «القويّ المطاع».

فلا يبعد أن تكون وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةً على السلطة، بأن تكون ملزمةً بالسعي بالوسائل الصحيحة لنشر قيم الخير والحقّ والعدالة

---

(١) بحار الأنوار ٢١: ٣.

(٢) المصدر نفسه ٣٢: ٤٤٨.

(٣) الكافي ٥: ٥٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٧و..

والدين والإيمان بالله تعالى.

٣ ـ وأما كونها واجباً مجتمعياً، فيمكن أن يستند له، بمثل قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَ..**﴾ (آل عمران: ١١٠)، حيث جعل الأمر والنهي صفةً للأمّة والجماعة؛ وكذلك قوله سبحانه: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤)، بناءً على أنّ تكوين هذه الأمة من الناس، وظيفة عامة لكلّ الأمة، فهي المطالبة بذلك مضمونياً، فتكون وظيفة الأمر والنهي مطلب اجتماعي عام. فالمجتمعية هنا تارةً في الداخل الإسلامي وأخرى في الوظيفة العالمية للأمّة كلّها إزاء الأمم الأخرى، وربما يصحّ بدرجة معينة ـ لا مطلقاً ـ ما قاله مايكل كوك من أنّ المفسّرين المسلمين فهموا النصوص القرآنية لهذه الفريضة على أنّها حالة فردية من طرف مسلم تجاه مسلم آخر، فيما غابت عنهم المسؤولية العامّة الملقاة على عاتق الأمّة المسلمة تجاه العالم، وهذا ما أفقدهم النظر إلى هذه الفريضة بوصفها مبدأ أخلاقيّاً عامّاً[١].

يضاف إلى ذلك أنّ بعض المعروف وبعض المنكر لهما طابع اجتماعي عام، ومن الطبيعي هنا ـ عقلائياً وعرفاً ـ أن تغدو الوظيفة بحجم موردها ذات طابع اجتماعي وعام أيضاً.

ويؤيد ذلك بمرسلة الطوسي والمفيد التي ورد فيها: «لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وتعاونوا على البر والتقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات، وسلّط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء»[٢]، حيث ظاهرها الحديث عن ظاهرة اجتماعية عامة تفعل أو تترك.

---

(١) كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) المقنعة: ٨٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٨١.

ولعلّه يستأنس لذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...﴾ (التوبة: ٧١) إذا اعتقدنا الارتباط بين مبدأ جعل الولاية المتبادلة بين المؤمنين وبين مبدأ الأمر والنهي.

إذن، فلا يبعد أن يكون الأمر والنهي فريضة عينية ـ كما أثبتنا سابقاً ـ وفي الوقت عينه ذات طابع فردي، وحكومي، ومجتمعي.

لكن يبقى هنا تساؤل أساس على هذه النتيجة بشقّيها، وهو أنه إذا كان حال هذه الفريضة أنها واجب عيني فردي أيضاً، لزم من ذلك أنه يجب على جميع المسلمين وآحادهم الأمر والنهي لزيد من الناس، وهذا شيء غير ممكن ولا مقدور، مما يكشف عن أنّ الوجوب إما ليس وجوباً فردياً أو أنه وجوب كفائي، فكيف نجمع بين الفردية والعينية في هذه الفريضة؟

والجواب: لا مانع من ذلك، وذلك أنّ الفقهاء كثيراً ما نظروا هنا للمصداق الجزئي الخاص، ثم أخذوا يطبّقون على المثال الجزئي، مع أن المفروض أن ينظر للقضية بمنظار كلّي؛ لأنّ الأقرب أنّ المولى الذي يشرّع للأمة كلّها ينظر من الأعلى لتكاليفه ولنتائج تكاليفه فإذا أوجب فقد أوجبَ على كل من يعلم بمعصية أو ترك معروف أن يتصدّى له، ومن الطبيعي أن لا يعرف الكلّ كلَّ المعروف المتروك من الأفراد، أو كلّ المنكر المرتكب من كلّ الفاعلين للمنكر، لهذا فهو يقوم بتشريع الوجوب الفردي العيني على الجميع ممن يتحقّق في حقّه تمام حيثيات الموضوع خارجاً، مع علمه المسبق بعدم صدق الموجبة الكلية كما أشرنا؛ فهنا يندفع كلّ فرد للتعاطي مع ما يحيط به من ظواهر غير صحّية، وبانضمام أفعال الأفراد يحصل المطلوب أكثر فأكثر، فالمولى لم يوجب على الفرد كل أشكال الأمر والنهي لكل ما يخالف الدين في العالم في لحظة واحدة؛ فإنّ هذا خارج قطعاً بمقيّدات لبيّة من مثل عدم القدرة وعدم العلم بتحقق الموضوع خارجاً؛ لهذا يصدر الخطاب العام مع

علمه باستحالة تحقّق الموضوع عادةً في أغلب الموارد، وأيّ إشكال في ذلك بعد التمييز بين الجعل والمجعول عندهم.

إذن، فليبق الوجوب فردياً عينياً، بفائدة زيادة البعث وضمان أوسع دائرة للتحقّق، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم تنجّز التكليف إلا مع القدرة والعلم بالمورد الخارجي، ومن المعلوم أنه لا يجب الفحص في الموضوعات حتى يحرز حصول معصية من زيد ليهديه، بل قد بحثنا في كتاب الجهاد أنه لا يجوز التجسّس والتحسّس على الناس في حياتهم الفردية لمعرفة طاعاتهم ومعاصيهم، وسوف نشير إلى ذلك عند الحديث عن شروط المأمور به والمنهي عنه إن شاء الله تعالى.

يضاف إلى ذلك عدم وجوب الفورية في الأمر والنهي بالمعنى الدقيق بقدر ما المطلوب عدم صدق التهاون وترك الأمر والنهي، فلو تصدّى شخص للأمر أمكن للآخرين التريّث في شيء من التنسيق لتحقيق الغرض؛ فإذا فشل أقدموا وهكذا، فلا يسقط التكليف بتصدّي من به الكفاية، بل بتحقّق الغرض؛ لانعدام الموضوع.

هذا كلّه بناءً على الفهم المشهور لهذه الفريضة، لكن سيأتي منّا إن شاء الله تعالى ـ وقد أشرنا لذلك في الفصل الأول ـ أن الواجب في هذه الفريضة هو صدق اتصاف الفرد بأنّه آمرٌ ناهٍ وصدق اتصاف الجماعة والأمّة بذلك، لا الأمر والنهي بملاحظة كل معصية يواجهها المكلّف، فيرتفع الإشكال من رأس.

النتائج النقديّة للنظرية المختارة

ويترتب على ما توصّلنا إليه، بطلان بعض النظريات المطروحة في باب الأمر بالمعروف، وأبرزها:

أ ـ نقد الاختصاص بالسلطان، نظرية المفسّر القرطبي

حاصل نظرية القرطبي أنّ الأمر والنهي فريضة السلطان الذي بيده الأمور، ولا

يليقان بكلّ أحد، مذكّراً بآية التمكين في الأرض المتقدّمة[١]، واختار هذا القول ـ كما نسب القرطبي ـ الضحاكُ وسهل بن عبد الله، مضيفاً ـ الأخير ـ العلماء، مصرّحاً بأنّ الناس ليس لها أن تأمر السلطان ولا العلماء[٢]. وقد خالف بعض العلماء هذا القول صراحةً فضلاً عن ظاهر الإطلاق[٣].

وقد اتضح الجواب على هذه النظرية، بأنّ السلطان أو الإمام أو الحاكم يجب عليه بمقتضى الآية الأمر والنهي، لكن لا دلالة في الآية على الحصر به، بحيث لا يجب على غيره مع وجوده أو عدم وجوده؛ فهذا ليس بظاهر أبداً من الآية، وإلا دلّت الآية على عدم وجوب الزكاة إلا مع وجود السلطان، وقد لا يقبلون به، وحتى تعبير «القويّ المطاع» الوارد في خبر مسعدة بن صدقة لا يفيد الحصر بالسلطة الحاكمة، فإنّ القوة والإطاعة قد تتحقّقان من غير الحاكم أيضاً كما هو واضح، كالأب وشيخ العشيرة، وعالم الدين، ومرجع التقليد، والثري الغني، وغيرهم. فالأمر بالمعروف حقّ للأمة والمجتمع وآحاد الناس أن يمارسوه حتى في مواجهة السلطان نفسه، «فما يهمّ الإسلام بالدرجة الأولى هو الناس، وليس الحكومة التي هي أداة لخدمة الناس وتحقيق العدل الإسلامي»[٤]. وهذا معناه ضرورة رضوخ السلطة في الإسلام لهذا الحقّ الثابت للشعب، وعدم رفض ممارسة الشعب له ولو من خلال السلطة القضائية بحجة أنه ليس لصاحب الدعوى مصلحة[٥].

يضاف إلى ذلك أنّه إذا قصد عدم جواز أمر السلطان والعلماء ونهيهم فلا دليل

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٤: ٤٧.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ٧٣.

(٣) انظر: النووي، شرح مسلم ٢: ٢٣؛ وعبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٤٨.

(٤) جمال البنّا، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تُلزم: ٢٨٣.

(٥) المصدر نفسه: ٢٨٥.

عليه إطلاقاً، وكلّ النصوص على خلافه بدلالتها الإطلاقيّة والشموليّة، بل ببعض النصوص الخاصّة، وهذا ما يذكّر بما قاله بعضهم بأنّه لا تسمع الدعوى في أهل الحسبة ولا يفتح باب الجرح فيهم، صيانةً لهم من كيد أهل الأهواء[1]، وهو كلام جيّد ـ بل من المطلوب توفير الحماية القانونية والاجتماعيّة للآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر الساعين لتغيير حال المجتمع نحو الأحسن وفاقاً لما طالب به بعض المعاصرين[2] ـ في غير ما إذا كان الجرح والدعوى فيما زاد على الحدّ المعقول في تصرّفاتهم والمسموح به شرعاً وقانوناً، فليس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حصانات، كما أنّ ما تتّجه له المؤسّسة الدينية في غير موقع ومذهب من جعل قضاياها ومنازعاتها ومشاكلها خاصّة بها لا تخرج إلى الخارج، كجعل محاكم خاصّة بهم وأمثال ذلك، لم نجد له مستنداً صحيحاً في الثقافة الإسلاميّة بمعنى التمييز بينهم وبين غيرهم في ذلك، ويبدو أنّه ينطلق من العناوين الثانوية المفترضة لإبقاء المشهد غير واضح للناس كي لا تكون جرأة، فتأمّل.

ويحضرني هنا ما قاله أبو حامد الغزالي في الأربعين في أصول الدين: «..أن يعلم أنه إن أنكر لم يلتفت إليه ولم يترك المنكر ونظر إليه بعين الاستهزاء، وهذا هو الغالب في منكرات ترتكبها الفقهاء ومن يزعم أنّه من أهل الدين، فههنا يجوز السكوت.. »[3]. وهو واقع غير سويّ يحتاج إلى تربية أخلاقيّة لتقبّل النصح من الآخرين ولو كانوا ممّن يتعلّم على أيدينا، وإلى كسر المفاهيم الطبقية التي خلقناها فحبستنا بين جدرانها.

---

(١) انظر: خالد بن عثمان السبت، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصوله وضوابطه وآدابه: ٣٧ـ٣٨.

(٢) انظر: محسن قرائتي، أمر به معروف ونهي از منكر: ٩٣ ـ ٩٤.

(٣) الأربعين في أصول الدين: ٥٤.

وعليه، فهذه النظرية غير دقيقة إطلاقاً، ولا تواجه الإطلاقات والعمومات الواردة في الكتاب والسنّة التي لا تحمل أيّ مضمون طبقي.

ب. نقد الاختصاص بالعلماء، مقولة الفخر الرازي

ذهب الفخر الرازي إلى اختصاص هذا التكليف بالعلماء، ويظهر من بعض علماء الإسماعيلية مثل علي بن الوليد الإسماعيلي[١]، واستدلّ الرازي لذلك بـ:

أولاً: إنّ من شروط الأمر والنهي بمقتضى الآيات العلم بالخير والمعروف والمنكر، وهذا لا يتحقّق إلا من العلماء، وإلا خلط الجاهلون بين الأمور وأضاعوا السبيل.

ثانياً: إنّ الجميع اتفق على الوجوب الكفائي هنا، ومعناه الوجوب على البعض، وليس إلا العلماء، ولا يثبت الوجوب على الكلّ[٢].

ويناقش هذا الكلام:

أ ـ إنّ شروط الأمر والنهي وكذا العلم بمراتبهما، ليس العلم بها منحصراً بالعلماء ورجال الدين فضلاً عن الفقهاء بخصوصهم؛ بل يمكن لبعض، بل الكثير من المتدينين والمتشرّعة الاطلاع على هذه الشروط والمراتب والتعرّف عليها من العلماء عبر دراسة الرسائل العملية، كما يدرسون أحكام الصلاة؛ بل هذه ـ كما قلنا مطلع هذه الدراسة ـ حجمها أقلّ بكثير من حجم أحكام الطهارة والصلاة والصوم؛ فما المانع من التعرّف عليها؟! بل قد وجدنا في حياتنا الكثير من المؤمنين

---

(١) علي بن الوليد الإسماعيلي، تاج العقائد ومعدن الفوائد: ١١١، مع احتمال إرادته اشتراط العلم بالمعروف لا اشتراط أن يكون من العلماء.

(٢) التفسير الكبير ٨: ١٧٨؛ وانظر: تفسير البحر المحيط ٣: ٢٣؛ وتفسير الثعالبي ٢: ٨٧ ـ ٨٨.

يعرفون أحكام الأمر والنهي بالمقدار الضروري منها؛ فدعوى حصر العلم بذلك بعلماء الدين دعوى مخالفة للوجدان.

ب ـ إنّ دعوى الاتفاق على الوجوب الكفائي غير صحيحة، فقد رأينا سابقاً أنّ جماعة من الفقهاء المسلمين يرون وجوب الأمر والنهي عينياً إن في تمام المراتب أو في بعضها، بل وهذا هو الأصحّ بالمعنى الذي بيّناه آنفاً.

ج ـ لو تنزلنا إلى الوجوب الكفائي، فهو يدلّ على البعضية في الجملة؛ لكن لا تعيّن أن يكون هذا البعض هو علماء الدين، بل يصدق على غيرهم أيضاً، وإذا كان المعيّن هو ما تقدّم في الدليل الأول فقد أجبنا عليه.

فلم يظهر وجهٌ واضح ومعقول لتخصيص الوجوب هنا بالعلماء، فالحقّ ما ذهب إليه المشهور من التعميم؛ وقد صرّح بعض الفقهاء بأنّ الأمر والنهي واجب على العلماء وغيرهم، والسلطان والرعية، والعدول والفسّاق، والأغنياء والفقراء(١)، وقد تعرّضنا في البحث القرآني إلى ما يشير إلى عدم اشتراط حتى العدالة في الأمر والنهي، تمسّكاً بالإطلاقات والعمومات.

نعم، قد يستدلّ له بقوله تعالى: ﴿**لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾ (المائدة: ٦٣)؛ إذ كأنها توحي بأنّ هذه الوظيفة خاصّة بالعلماء والأحبار، وإلا فلماذا خصّهم بالذكر لولا أنّ المفترض مسبقاً أنّ هذه الوظيفة ترجع إليهم وإلى من هم مثلهم في الديانات السابقة؟! وقد ورد في الكافي والفقه الرضوي: «إنما هلك من كان قبلكم بما عملوا من المعاصي،

---

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢؛ والروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٥؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٧ ـ ٤١٨؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٣١؛ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٩؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٣٩٥و..

ولم ينههم الربّانيون والأحبار عن ذلك»[١].

لكن الاستدلال ضعيف؛ أما الرواية فضعيفة بسهل بن زياد الآدمي؛ وأما الآية مع دلالة الرواية فإنّ غاية ما هنالك أنّ الربانيين والأحبار كان يتوقع منهم بشكل مضاعف أن يقوموا بذلك؛ لأنّ رجل الدين في الثقافة اليهودية كان مهيمناً على حياة الناس ويتوقّع منه التأثير أكثر من غيره، فليس في الآية ما هو دليل الحصر، بحيث يصلح مقيّداً لكل تلك الإطلاقات والعمومات الواردة في الكتاب والسنّة، بل ظاهر جملة منها عدم الحصر بفئة خاصّة.

ونتيجة البحث أنّ الأمر والنهي واجبان مطلقاً على السلطان والرعية، وعلى العلماء وغيرهم؛ خلافاً لظاهر القرطبي والرازي.

ج. نقد الاختصاص بالعادل

النظرية الثالثة هنا هي نظرية التفصيل بين العادل فيجب عليه الأمر والنهي وغيره فلا يجب، ولم أجد من تبنّاها صريحاً، نعم نسب ابن العربي (٥٤٣هـ) هذا القول إلى من وصفهم بالمبتدعة[٢]، ونسب ذلك الفخر الرازي والغزالي إلى جماعة لم يحدّداهم[٣]، كما نسب بهاء الدين العاملي هذه النظرية إلى بعض العلماء[٤]، وفهم بعضهم من الفقه السنّي أنّه يفصّل بين الآمر المتطوّع والآمر المحتسب، ففي الأوّل لا تشرط العدالة، أمّا في الثاني فهي شرط لزاماً[٥]. وسوف يأتي ـ بعون الله ـ بطلان

(١) الفقه الرضوي: ٣٧٥؛ والكافي ٥: ٥٧.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٣٨٣.

(٣) التفسير الكبير ٨: ١٧٩ ـ ١٨٠؛ وإحياء علوم الدين ٢: ٣٧٤.

(٤) البهائي، الأربعين: ٢١٧.

(٥) راجع: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ١٧: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

هذه النظرية في مباحث شروط الآمر والناهي، وأنّ العدالة ليست شرطاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ونستنتج من مجمل ما تقدّم وجوب الأمر والنهي على السلطان وغيره، والعلماء وغيرهم، والعدول والفسّاق، والوجوب الكفائي المفترض لا يعيّن أياً من هذه التصنيفات.

تنوّع الطابع الوظيفي للأمر والنهي، حلول لظواهر السلبيّة في الأساليب المحدودة

تبيّن لدينا هنا أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن أن تستخدم فيهما الطرق الفردية والمؤسّسية المجتمعيّة والحكوميّة السلطويّة، لكن لكلّ واحدة من هذه على انفراد بعض نقاط القوّة والضعف[1]، فالبعد الفردي للفريضة قد يحظى بنقطة قوّة انسياق أكثر كلمات الفقهاء معه وأساليبهم وربما كثير من الأدلّة، كما أنّه يحظى بتأثير سريع ومباشر في الطرف الآخر، ويأخذ صفة العموميّة، لكنّه في المقابل يجعل هذه الفريضة ذات طابع شعبي ويدخلها في أفق غير منظّم، ويربط تأثيراتها بدوائر محدودة وشخصيّة قد تبتعد عن القضايا الكبرى في الأمّة على المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعيّة.

أمّا الإطار المؤسّساتي والتشكيلات الشعبية، فرغم تجاوزه لكثير من مشكلات الأسلوب الفردي وتمتّعه بعنصر القوّة والقدرة والنفوذ والتأثير، إلا أنّه يدخل هذه الفريضة في السياق السياسي، وربما تقع المعارضة ـ كما رأينا في بعض الدول ـ بين توجه الدولة وجمعيات الأمر والنهي، فيحصل التداخل بين الوظائف، نتيجة تعارضٍ ما أحياناً بين الحقيقة والمصلحة.

---

(١) ممّن فصّل في هذا الموضوع ومعالجة نقاط القوّة والضعف لكلّ أسلوب على حدة، الدكتور عبد الحسين رضائي راد، أمر به معروف در ترازوي تاريخ: ٥٠ ـ ٢٠٣.

وأمّا الأسلوب الحكومي والدولي الذي تعيشه موضوعة الحسبة، فمن نقاط قوّته أنّه يجعل كلّ الوظائف التنظيميّة والإصلاحية ضمن سياق الأمر والنهي، ويعطي القائمين على هذه الفريضة إمكانات وفيرة بحكم الموقع السياسي والسلطوي، وربما يقارب بين الأخلاق والسياسة، إلا أنّه قد يعاني أحياناً من الإفراط في صلاحيات المحتسب، والغرق في الشكل الظاهري لعمليات الإصلاح، والتأثير في التغطية على الدور الشعبي في الأمر والنهي بما يجعل هذه الفريضة غير عميقة الجذور في الوسط العامّ، وتسييس نشاط الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بما يدخله في إطار المصالح والمفاسد والعناوين الثانويّة التي تقدّم السياسي على الديني وتسيّس الدين بدل أن تديّن السياسة.

من هنا، نجد أنّ ما توصّلنا إليه يظلّ هو الأفضل، فكلّ فريق من الفرقاء الثلاثة، وكلّ أسلوب من الأساليب الثلاثة المتقدّمة يمكن أن يفرض رقيباً على الاثنين الباقيين، بما يحقّق توازن القوّة بينها، ويحدّ من الإفراط والتفريط فيها، وهذه من الآثار القيّمة للنتيجة التي توصّلنا إليها، ولهذا وجدنا القرآن الكريم والسنّة المطهّرة يحكمان بهذه الوظيفة ضمن أطر متنوّعة، بل يمكن الانفتاح على أيّ طريق جديد تبتكره الذهنية البشريّة ما دام لا يتعارض مع مبدءٍ من مبادئ الشرع الحنيف.

إنّ طرح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالطريقة التي عالجناها يجعل مراقبة السلطة ونقدها وتصحيح اعوجاجها نهياً عن المنكر، سواء كانت سلطةً دينية أم سياسية أم مالية أم اجتماعيّة، وبذلك ينفتح نهج الترشيد والإصلاح وتأخذ المعارضة شرعيّتها في الفقه السياسي الإسلامي ضمن القواعد العامّة لهذه الفريضة.

٤ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين التقيّد والإطلاق الأزماني

الواضح من مجمل نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنها تؤسّس لهذه

الفريضة دون تقييدها بأطر زمانية ومكانية خاصّة، بحيث تتعطّل هذه الفريضة في زمان دون زمان، فالإطلاقات والعمومات تثبت هذه الفريضة في كلّ العصور والجغرافيات ما دامت شروطها متحقّقة.

لكن نسب القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) بصيغة (حُكي)، وكذلك بعضُ علماء أهل السنّة ـ مثل أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) والشيخ عبد الرحمن الحنبلي الدمشقي الصالحي (٨٥٦هـ)، وسيف الدين الآمدي وعبد الملك الجويني[١] ـ للشيعة أنهم يقولون بعدم جواز الأمر والنهي في عصر الغيبة، وأنّ هذه الفريضة مربوطة بظهور الإمام المعصوم، فمع عدم ظهوره لا تثبت هذه الفريضة، وقد ذكر ابن حزم أنّ الروافض يرون سقوط المرتبة الثالثة من الأمر بالمعروف في حال الغيبة ولو قتلوا كلّهم[٢]، وبعد أن ذكر إجماع الأمّة على الوجوب، قال النووي: «ولم يخالف في ذلك إلا بعض الرافضة ولا يعتدّ بخلافهم»[٣].

لكنّي بعد التتبّع، لم أعثر على قائلٍ من الشيعة الإمامية يذهب إلى هذه النظرية[٤]، رغم أنّه يوجد في الفقه الشيعي نماذج لذلك، من ذهاب بعضهم إلى سقوط وجوب الجهاد الابتدائي، ووجوب صلاة العيدين، والجمعة و.. في عصر الغيبة، فلو كانوا يذهبون إلى مثل ذلك هنا لذكروه صراحةً، وهو غير ظاهر، ومجرّد أنّ الشيخ الصدوق في (الاعتقادات) لم يذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يعني أنّه

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٥٠٣؛ والغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٣٧٧؛ وعبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٤٧؛ وسيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٥: ٢٩٩؛ والصالحي، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٧٨.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ٨٨.

(٣) النووي، شرح مسلم ٢: ٢٢.

(٤) لعلّه يفهم من كلام القاضي سعيد القمي (١١٠٧هـ) هذا الرأي، فانظر له: شرح توحيد الصدوق ١: ١١٠.

لا يقول به؛ لأنّ المفروض أنّه لا يراه مسألةً كلاميّة فلعلّه لم يذكره لأجل ذلك، علماً أنّ الكليني أفرد له باباً في الكافي، وكذلك تحدّث عنه المرتضى والمفيد والطوسي وغيرهم.

نعم، يوجد في الفقه الشيعي بعض الآراء التي قد تكون هي السبب وراء وقوع مثل الدمشقي الصالحي في هذا الخطأ، وهي:

١ ـ ذهاب جماعةٍ منهم إلى حرمة الخروج على الحاكم في عصر الغيبة، وأنّ الجهاد ضدّه حرام أو غير واجب إلى ظهور الإمام المهدي؛ فإذا فهم الجهاد هنا على أنّه شكلٌ من أشكال الأمر والنهي، صار بعض فقهاء الشيعة ـ وليس كلّهم ـ قائلين بسقوط هذه الفريضة في زمن الغيبة؛ لكنّ هذا السقوط إنّما هو لأحد أشكال تطبيق هذه الفريضة وليس لأصلها، كما هو واضح، وقد بحثنا في «فقه الجهاد في الإسلام» مفصّلاً حول موضوع الثورات الدموية على الأنظمة الفاسدة، فليراجع.

٢ ـ ذهاب مشهور الفقهاء الشيعة إلى اشتراط الأمر والنهي في وجوبهما بالأمن من الضرر، فربما يتصوّر أنه في عصر الغيبة يكون هناك خوف الضرر، فيسقط.

لكن لو فرضنا ذهاب جميع فقهاء الشيعة لهذا الشرط، وسيأتي الكلام فيه قريباً بحول الله، لكن لا ملازمة بينه وبين التقييد الزماني المشار إليه؛ إذ في عصر الحضور قد لا يحصل الأمن من الضرر ـ كما كان حال الكثير من الشيعة في بعض أزمنة الحضور بسبب موقف السلطات الأموية والعباسيّة منهم ـ وفي عصر الغيبة كثيراً ما يحصل الأمن، فأيّ ملازمة للانتقال من هذه إلى هذه؟!

٣ ـ ما ربما يكون السبب في تصوّر هذه النسبة، وهو ورود روايات التقية، حيث أوردها بعض الفقهاء ـ ولو اللاحقين على الدمشقي، مثل الحر العاملي ـ في مباحث الأمر والنهي[١].

لكنّ الظاهر أنّ نصوص التقية لا تفيد التخصيص الزماني لفريضة الأمر

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٣ ـ ٢٥٥.

والنهي؛ وذلك أنّ هذه النصوص تقع على مجموعات ـ نوجزها باختصار ـ:

المجموعة الأولى: ما أفاد مبدأ تشريع التقية في الإسلام دون دخول في التفاصيل أو إبراز لاتصال الموضوع بالأمر والنهي، مثل ما في خبر معمّر بن خلاد قال: سألت أبا الحسنعليه السلام عن القيام للولاة؟ فقال: قال أبو جعفرعليه السلام: «التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له»[(١)].

وهذه المجموعة لا تصلح لتقييد إطلاقات الأمر والنهي بحيث تسقط الوجوب في عصر الغيبة؛ لأنه كما قد تتصوّر التقية في عصر الغيبة من حيث المبدأ كذلك تتصوّر في عصر الحضور أيضاً، بل لا مؤشر في هذه الطائفة على أنّ التقية فكرة مرتبطة أساساً بالحضور والغيبة، بل ظاهر جملة منها أنها تأمر الأصحاب في عصر الحضور بالتقية. علماً أنّ التقية لا تقتصر علاقتها على فريضة الأمر والنهي بل تشمل سائر العبادات وغيرها.

المجموعة الثانية: ما ورد في بعض الروايات من أنّ منتهى التقية هو ظهور الإمام المهدي، مثل خبر الحسين بن خالد، عن الرضاعليه السلام: «...وإنّ أكرمكم عند الله أعملكم بالتقية، قيل: يا ابن رسول الله! إلى متى؟ قال: إلى قيام القائم، فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منّا...»[(٢)].

لكنّ مثل هذه الروايات غاية ما يفيد سقوط التقية في عصر الإمام المهدي، وثبوتها قبله، لكنّ ثبوتها لا يعني سقوط سائر الفرائض مطلقاً، بل مع تحقّق الموضوع كالخوف على النفس أو وجود الجماعة المؤمنة، أو عناصر المداراة في تقية المداراة.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على أنّ مورد التقية هو الضرورة وحفظ الذات والجماعة

---

(١) المصدر نفسه ١٦: ٢٠٤، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ٢٤، ح٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢١١، ح٢٦.

المؤمنة وما شابه ذلك، مثل خبر معمّر بن يحيى بن سالم، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «التقية في كلّ ضرورة»[١].

وهذه الطائفة تُدرج التقية في قاعدة الضرورة أو قانون التزاحم، فمثلها مثل قاعدة الضرورات تسري إلى تمام الأحكام الأولية بلا استثناء، ضمن دائرتها المحدّدة لها، فلا تسقط فريضة من رأس أو تصنّف وجوبها تصنيفاً زمانياً.

المجموعة الرابعة: ما ورد في حُسن معاملة غير الشيعة، كزيارتهم وعيادة مرضاهم، وشهود أعيادهم، والصلاة معهم جماعة و.. كما في خبر هشام الكندي، قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «إياكم أن تعملوا عملاً نعيَّر عليه، فإنّ ولد السوء يعير والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولا تكونوا عليه شيناً، صلّوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير..»[٢].

وهذه المجموعة هي التي تسمّى في الفقه الإمامي بالتقية المداراتية، بمعنى أن تمارس التقية معهم لا لكفّ أذاهم، بل لتحسين صورتنا عندهم، أو جذبهم أو..، ولعلّ هذه هي التقية التي تقع مورد خلاف فقهي رئيس بين الشيعة والسنّة.

وإذا التزمنا بأنّ هذه الروايات وردت من باب التقية، فلا تدلّ على إسقاط أيّ فريضة، بل على حُسن المعاملة، وقد يمكن الأمر والنهي مع حُسن المعاملة أيضاً، ومعه يتصوّر اجتماعهما بلا تنافٍ.

المجموعة الخامسة: ما ورد من لزوم كفّ اللسان عن المخالفين، وعن أئمتهم، مثل خبر هشام بن سالم الصحيح على المشهور، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «ما أيسر ما رضي به الناس منكم، كفّوا ألسنتكم عنهم»[٣]. وهذه المجموعة قد تكون أوضح

---

(١) المصدر نفسه: ٢١٧، باب ٢٥، ح٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٩، باب٢٦، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٥٤، باب ٣٦، ح١.

مجموعة هنا؛ لأنّ الأمر والنهي نحو عدم كفّ للّسان، فتفيد سقوط الوجوب.

لكنّ هذه المجموعة لا تفيد ترك الأمر والنهي، بل ظاهرها لمن راجعها أنها تطالب الشيعة بكفّ ألسنتهم وعدم سبّ مقدسات الآخرين، وأنّ الآخرين لا يريدون منهم سوى كفّ اللسان وعدم التعريض بهم، وأين هذا من الأمر والنهي؟! علماً أنه لو تمّ الاستدلال لسقط وجوب الأمر والنهي في حقّ غير الشيعي، بناء على تفسير «الناس» بذلك، أي بغير الشيعة، ولم تثبت تفصيلاً زمانياً لهذه الفريضة، بل تفصيل بملاحظة المأمور والمنهي، والفرق بين الحالتين واضح.

والذي نفهمه من مجمل نصوص التقية أنّها تريد أن تطالب الشيعة بأمرين في عصر الحضور والغيبة معاً: أحدهما حماية أنفسهم وجماعتهم ومذهبهم من الإبادة والزوال والأذية، وأن لا يتهوّروا في الدفاع عن الحقّ، بل يدرسوا أوضاعهم بعقلانية. وثانيهما: أن يساكنوا الناس ويعيشوا معهم ويحبّبوهم إلى مذهبهم بكل الوسائل الجذابة ولا يكونوا انعزاليين أو صداميين أو منفّرين.. وهذان المعنيان لا ينافيان إطلاقاً ثبوت هذه الفريضة في تمام العصور، نعم يحدّدان كيفية أدائها ومنهج تطبيقها طبقاً للظروف والأوضاع.

٤ ـ ما قد يكون هو السبب أيضاً خلف تصوّر سقوط الأمر والنهي عند الشيعة في عصر الغيبة أو عصر عدم سلطانهم، وهي النصوص الداعية إلى ترك الناس وعدم دعوتهم للتشيّع، حيث تنهى عن تشييع الآخرين ونشر التشيّع بينهم، وسوف يأتي بحث هذه النصوص وهذا الموضوع بالتفصيل قريباً إن شاء الله تعالى، وسنرى هناك أنّ هذه النصوص لا تصدر حكماً إلهيّاً عاماً، وإنّما لها ـ لو صحّت سنداً ودلالةً ـ ملابساتها الزمكانيّة، فلا نطيل. علماً أنّه حتى لو تمّت هذه النصوص فهي توجب التقييد في نوع المأمور به والمنهي عنه، أي إنّ الأمر والنهي يظلان ثابتين في غير قضيّة الإمامة وأمثالها؛ لأنّ هذا هو موضوع هذه النصوص التي تتحدّث

عن حركة التشييع، فلا يثبت تقييد زماني بل تقييد من نوعٍ آخر على أبعد تقدير.

ونتيجة البحث أنّ الأمر والنهي ثابتان في تمام الأزمنة بلا تفصيل، وأنّ ما نُسب إلى الشيعة هنا من التقييد الزماني غير صحيح، بل لو أخذنا الشيعة الزيدية والإسماعيلية بعين الاعتبار لربما كان الأمر أوضح في بطلان النسبة المذكورة.

٥ـ الأمر والنهي بين التعبدية والتوصّلية

قد يتصوّر المُراجع للرسائل العملية للفقهاء الشيعة الإمامية المتأخّرين أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عبادية يشترط فيها قصد القربة؛ لأنّ المراجع والمقلَّدين وضعوهما ضمن قسم العبادات دون المعاملات؛ لكنّ الصحيح ما صرّح به بعضهم[١] من أنها فريضة توصلية يسقط التكليف عن الإنسان بإتيانها بنفسها ولو لم يقصد القربة، نعم، لو قصدها كان له أجرٌ وثواب حينئذٍ، وإن كان ظاهر بعض كلمات الشهيد الثاني أنّ هذه الفريضة من العبادات[٢].

والمستند فيما نقول أننا لم نجد في الكتاب والسنّة ما يشير إلى لزوم قصد القربة في هذه الفريضة، وقد سبق أن تعرّضنا للبحث القرآني، كما أنّ الأحاديث ليس فيها ما يدلّ على ذلك، وقد مرّ سابقاً جملة منها.

وأمّا ما ذكره بعضهم من الاستدلال بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إنّ الغرض من هذه الفريضة هو تحقّق المعروف وارتفاع المنكر ولا تلازم بين هذين وبين قصد القربة، ومعه فلا يستدعي الوجوب المأخوذ فيهما التعبّديةَ في التكليف...[٣] هذا الاستدلال غير صحيح؛ فإنّ الجهاد قد يتصوّر فيه ذلك أيضاً

(١) الكركي، جامع المقاصد ٦: ٢٥٩؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٦٥؛ والمنتظري، الأحكام الشرعيّة: ٣٦٧؛ واللنكراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٧.

(٢) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٩٢.

(٣) موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٦٨.

مع أنّه عباديٌّ، ومجرّد أنّ طبيعة التكليف لا تستدعي التعبّدية لا يعني صيرورة ذلك دليلاً على عدم التعبّدية، فإنّ عدم الاستدعاء مغايرٌ لاستدعاء العدم، فلابدّ على كلّ حال من الرجوع إلى عدم وجود دليل من الكتاب والسنّة على شرط القربة هنا.

وعليه، فالوجوب هنا توصّلي وليس تعبدياً، خلافاً لما قد يظهر من بعضهم في حقّ عمل المحتسب ـ مثل الشيزري الشافعي وابن الاخوة القرشي ـ حيث أوجب على المحتسب قصد القربة إلى الله تعالى[1].

(١) الشيزري الشافعي، كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة: ٧؛ والقرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥٧.

المحور الثالث

حقيقة المتعلّق في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

بعد أن استوضحنا طبيعة الحيثيات التي يتكوّن منها حكم هذه الفريضة، نريد فقط أن نحدّد نقطةً أخيرة، وهي حقيقة العنوان العام الواقع متعلّقاً لهذه الفريضة والمطلوب من الإنسان تحقيقه؛ وهذا الموضوع يمكن معالجته من عدّة زوايا، هي:

١. الأمر والنهي بين حرفية صيغ الردع وغرضيّة الأهداف وتنوّع الوسائل

كلّ أمر من الشارع أو نهي فله ـ كما يقول علماء أصول الفقه ـ حكمٌ ومتعلّق حكمٍ وموضوع حكم، فقولنا: يحرم شرب الخمر. الحرمة هي الحكم، والشرب هو المتعلّق، والخمر هو الذي تعلّق به الشرب، فيسمى بالموضوع أو متعلّق المتعلّق، ونريد أن نعرف هنا ماذا يراد من متعلّق وجوب الأمر والنهي، أي ماذا يراد من الأمر والنهي اللذين تعلّق بهما الوجوب في هذه الفريضة؟

لقد بحث علماء أصول الفقه في حقيقة الأمر والنهي، وتوصّلوا إلى أنّ الأمر هو الطلب والنهي هو الزجر، قال ابن فارس: «والأمر الذي هو نقيض النهي قولك: افعل كذا»[1]. وهذا كلّه يعني أنّنا في فريضة الأمر والنهي مطالبون باستخدام إما

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ١٣٧.

مادتي الأمر والنهي، مثل: آمرك وأنهاك، وإما صيغتيهما، نحو: افعل ولا تفعل، وحيث كان الأمر والنهي منسوباً إلى الآمرين الناهين المقيمين هذه الفريضة من البشر، لزم أن تكون الصيغة إنشائيةً منتسبةً للآمر الناهي، لا إخباراً عن أمر الله تبارك وتعالى.

من هنا، وجدنا القاضي عبد الجبار المعتزلي يشرح الأمر والنهي بهاتين الصيغتين[١]، كما وجدنا العلامة الحلّي ـ وهما من القلائل الذين فكّكوا هذه القضية هنا ـ يشير مطلع بحث الأمر والنهي بقوله: «الأمر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، والنهي نقيضه»[٢].

ولم أجد إلا القليل من الفقهاء ممن تعرّض لهذا الأمر، لكنّ كلمات الفقهاء عموماً لا يفهم منها هذا الجمود على صيغة الأمر والنهي، نشهد ذلك الكثير من الشواهد، فمنها جعلهم القلب واليد من مراتب الأمر والنهي، وكذلك حديثهم عن تعدّد الوسائل لتحصيل الغرض، وعن استخدام أسلوب الوعظ والتذكير وذكر الجنّة والنار و.. كما أنّ السائد في الوعي المتشرّعي اليوم هو هذا المعنى العريض للأمر والنهي، حتى بات يستخدم هذا التعبير في دائرة أوسع بكثير من هذه الدائرة.

ونحن نعتقد بالمعنى الثاني؛ بمعنى أنّ استخدام صيغ الأمر والنهي شكلٌ من أشكال هذه الفريضة، وليس الشكل الوحيد لها، ولا هو بالشكل الأوّل، فإنّ الآية العمدة هنا هي الآية الآمرة بهما إلى جانب الدعوة إلى الخير (آل عمران: ١٠٤)، إلى

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٨٨.

(٢) تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٨؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٣٧؛ وانظر: السيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ١٥٩؛ والحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة: ٤٨٧.

جانب استخدام الأمر في القرآن في موارد وجود روح الطلب لا صيغته، قال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالفَحْشَاء﴾ (البقرة: ٢٦٨)، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ..﴾ (النور: ٢١)، وقال عن الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٩)، وقال: ﴿وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ﴾ (النساء: ١١٩). مع أنه تقدم في البحث القرآني في الفصل الأوّل أنّ الشيطان حدّدت مهامه في القرآن بالتزيين والوعد وخلق الأماني والتخويف وإيجاد القلق.

وقال تعالى: ﴿لُواْ يَا شُعَيْبُ أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا..﴾ (هود: ٨٧)، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ (الطور: ٣٢)، وقال سبحانه: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٩٣).

هذا كلّه يعني أنّه قد يطلق الأمر ويقصد به روحه حتى لو كان الشكل الصياغي مختلفاً. يضاف إلى هذا كلّه أنّ تحليل مقاصد الأمر والنهي يؤدّي إلى الأخذ بهذا الاستنتاج؛ لأنّ الهدف من هذه الفريضة ـ كما يقول أبو الصلاح الحلبي ـ «وقوع الواجب من الغير وارتفاع القبيح»[1]، ولا يحتاج الإنسان إلى ممارسة اجتهاد في مقابل النصّ هنا، بل يكفيه الفهم العقلائي الواضح لطبيعة هذه الفريضة، فأيّ عاقل ينظر إلى هذه الفريضة لا يرتاب في أنّ روحها هو السعي لنشر الإيمان وإقامة الواجبات في المجتمع، وليست من القضايا التعبّدية التي تنفتح على احتمالات لا حدود لها.

لهذا، فالصحيح أن متعلّق هذه الفريضة هو كلّ أسلوب مشروع في حدّ نفسه أو دلّ الدليل هنا على مشروعيته ويمكنه أن يحقّق الغرض الأعلى والمقصد النهائي،

(١) الكافي في الفقه: ٢٧٣.

سواء بصيغة الأمر والنهي أم بغيرها من الصيغ والآليات والكيفيات.

٢ ـ الأمر والنهي بين إرادة تحقيق الظاهرة وملاحقة الأفراد والحالات (نظريّة جديدة)

من الضروري هنا أن نشير ـ كما ألمحنا ووعدنا سابقاً ـ إلى موضوع هام جداً وكثيراً ما يغيب عن الذهن، وهو أننا لم نجد في هذه الآيات والروايات والعقل ما يفيد أكثر من وجوب أن يتّصف المؤمن بكونه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويمكن مراجعة الآيات والروايات المعتبرة هنا، ولا يوجد دليل على أنّ كل مورد يقع أمام الإنسان يجب عليه فيه الأمر والنهي، بل المطلوب هو حصول الاتصاف، أي وجود مجموعة آمرة ناهية، ووجود أمة آمرة ناهية، وهذا يمكن تصوّره حتى لو لم يكن الأمر والنهي في كل مورد مورد؛ وهذا مطلب هام جداً نفهم من خلاله معنى الوجوب العيني على الأفراد أيضاً كما تبنّيناه سابقاً، من هنا نقول: أيّ مانع أن تأمر الشريعة بالأمر بكل معروف ـ واجباً كان أم مستحباً ـ بحيث تتحقّق هذه الظاهرة من المكلّف، فيجب الأمر بالمستحب لكن لا بنظرة تجزيئية لكلّ مستحب، بل بنظرة انضمامية، تضمّ المستحب إلى جانب الواجب، وهذا ما سوف يغيّر كلّ نظريّتنا عن باب الأمر والنهي.

ولتوضيح هذه الفكرة نقول: إنّ ألسنة الأدلّة تقع على نوعين أساسيين:

النوع الأول: ما يظهر منه أنه يريد تحقيق ظاهرة، بلا فرق بين أن تكون هذه الظاهرة على المستوى الفردي أم الاجتماعي أم غيرهما، وفي هذه الحال يكون المطلوب تحقيق الظاهرة، والتي قد تتحقّق بتحقيق الموجبة الكلية وتمام الأفراد، وقد تتحقّق بإيجاد الموجبة الأكثرية إذا صحّ التعبير، أي أكثر الأفراد.

ومثال ذلك أن يُطلب من الفرد أن يكون كريماً، فإنّ الاتصاف بهذا الوصف لا

يستلزم ـ بالضرورة ـ أن يعطي كل من سأله، أو كل من رآه محتاجاً للمال، حتى لو كان قادراً على إعطائه، بل قد يكفي في تحقيقه المطلوب، وهو صيرورته متصفاً بالكرم، أن يكون كذلك في غالب الموارد والحالات.

وهذا معناه أنّ بعض الظواهر أو الأوصاف لا يتوقّف تحقيقها على أن يطبّقها الإنسان في تمام الموارد والمحالّ الجزئية لها.

ويبدو هذا الأمر أكثر وضوحاً عندما يكون المطلوب في لسان الدليل ظاهرة أو صفة اجتماعية، كأن يطلب من أهل قريةٍ معينة أن تكون قريتهم نظيفة، فإن اتصاف الجماعة بالنظافة يمكن أن يجامع عدم اتصاف بعض الأفراد؛ لأنّ الخطابات وردت بلغة العرف وليس بلغة الفلسفة، حتى يقال: إنّ السالبة الجزئية تقع على نقيض الموجبة الكلية، وأنّ الموجبة الجزئيّة تناقض السالبة الكليّة، فإنه يصحّ وصف المجتمع بأنه نظيف أو مثقف أو حاضر في الحياة السياسية حتى لو لم يصدق ذلك على بعض الأفراد أو على بعض أشكال التطبيق.

النوع الثاني: ما يظهر منه أنه يريد تحقيق تمام الأفراد والحالات ضمن الدائرة التي يضعها، كأن يخاطب الفرد ويطلب منه ـ أيُّ فرد وكلُّ فرد ـ القيام بصلاة الظهر ـ كلّ ظهر ـ كلّ يوم، ففي هذه الحال ليس المطلوب ـ فقط ـ تحقيق ظاهرة، بل تحقيق ما هو أزيد من ذلك، وهنا إذا ترك فردٌ واحد أو ترك الفرد في حالةٍ واحدة فقد تحقّق عصيان المولى، حتى لو كان سائر الأفراد وفي سائر الحالات قد قاموا بالواجب أو تحقّقت عبرهم الفريضة.

وإذا أخذنا هذا المفهوم بعين الاعتبار، ننظر في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لنرى: أي نوعٍ من الفرائض هي؟

المعروف والذي يبدو من الفقهاء المسلمين، حتى القائلين بالوجوب الكفائي هنا، أنّ هذه الفريضة من النوع الثاني من النوعين المتقدّمين، وهذا ما يستدعي

النظر في أدلّة هذه الفريضة، فإننا لو راجعنا الكتاب والسنّة لوجدنا أنّ أغلبية النصوص وردت في الأمر بالمعروف إما وصفاً للجماعة أو للفرد، أي أمّة تأمر بالمعروف أو إن من يمكّن في الأرض يأمر بالمعروف أو إنّ الأمة أو الفرد الذي يترك الأمر بالمعروف يصاب بكذا وكذا من العذاب وما شابه ذلك، فهذا كلّه لا يدلّ على الوجوب في تمام الحالات، بل على وجوب الظاهرة أو وجوب الاتصاف، تماماً كما إذا قلت لزيد: مارس الرياضة فمارسها بمعدل ساعة كلّ يومين، فهذا يصدق منه الإطاعة، حتى لو كان قادراً على ممارسة المزيد من أفراد الرياضة ومصاديقها، فنحن بحاجة إلى دليل إضافي يكشف عن الحالة الشمولية في هذه الفريضة، وهذا الدليل نجده في الأمر والنهي الأسريين، على أساس قوله تعالى: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ (التحريم: ٦)، فإنّ مفهوم الوقاية من نار جهنم سنخ مفهوم سيّال؛ لأنّ احتمال نار جهنم يظلّ قائماً ما دام الطرف الآخر حيّاً لم يمت، فلا تتحقّق الوقاية لو وقاه ثم تركه، فإنه في المحصّلة لم يَقِه منها.

أما في غير هذا المورد، فلم أجد نصّاً قرآنياً واضحاً في هذا المجال، ويمكن مراجعة الآيات التي استعرضناها في الفصل الأوّل والنظر إليها بعيداً عن الخلفية المسبقة؛ لنرى أنه في غير الدائرة الأسرية لا يبدو واضحاً أنّ الفريضة قد سيقت على نسق النوع الثاني المتقدّم.

أما السنّة الشريفة، فنصوصها في أغلبها على منوال نصوص الآيات الكريمة، وما دلّ على غير ذلك ليس دالاً على وجوب الفريضة وإنما يبيّن حُسن ذلك، وكثير من الخطابات جماعية تطالب الناس أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، أو تقرّر أصل وجوب هذه الفريضة دون بيان شكل وجوبها.

مع ذلك، لا بأس بذكر جملة من النصوص التي قد تدلّ هنا على التصوّر السائد لنرى مدى تماميتها سنداً ودلالة:

١ ـ **خبر أبان بن تغلب**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان المسيح عليه السلام يقول: إن التارك شفاء المجروح من جرحه شريك جارحه لا محالة ـ إلى أن قال ـ: فكذلك لا تحدّثوا بالحكمة غير أهلها فتجهلوا، ولا تمنعوها أهلها فتأثموا...»(١). فإنّ ظاهر هذا الخبر أنّ مطلق منع الحكمة أهلها إثمٌ.

لكنّه لو سلّم الدلالة ضعيف السند بسهل بن زياد الذي أثبتنا ضعفه.

٢ ـ **مرسل الطوسي والمفيد**، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه (ويده) فهو ميت (بين) الأحياء...»(٢).

وهذا الخبر لو لم نفهمه على أساس ترك ظاهرة الإنكار، ولهذا وصفه بالميّت كأنه لا تصدر منه حركة، فلا أقلّ من ضعفه السندي بالإرسال الشديد.

٣ ـ **خبر عبد الرحمن بن أبي ليلى الفقيه**، قال: سمعت علياً عليه السلام يقول يوم لقينا أهل الشام: «أيها المؤمنون، إنه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه...»(٣). فإنّ ظاهر الخبر الحديث عن فرد وحالة أمامه، لا عن جماعة ولا عن ظاهرة في سلوك الفرد.

لكنّ الخبر شديد الضعف بفقدانه للسند في تمام مصادره، هذا مضافاً إلى أنّ إنكار المنكر بالقلب فريضة لا يبعد أن تكون مستقلّة أيضاً.

٤ ـ **ما جاء في تفسير الإمام العسكري** عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «.. من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن..»(٤). فإنّ التنكير

---

(١) الكافي ٨: ٣٤٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٨١؛ والمقنعة: ٨٠٨ ـ ٨٠٩.

(٣) نهج البلاغة ٤: ٨٨ ـ ٨٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٤) تفسير الإمام العسكري: ٤٨٠.

والفردية في الحديث واضحة؛ لكنّ أصل نسبة هذا التفسير للإمام العسكري غير معلومة كما بيّناه مراراً، وهذا واضح.

٥ ـ **خبر السكوني**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهرة»[١]، فإنّ ظاهره الشمولية والاستيعاب.

لكن لو سلّم، فهو ضعيف السند بالنوفلي والسكوني على الأقلّ.

٦ ـ **خبر الحارث بن المغيرة**، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لآخذنّ البريء منكم بذنب السقيم، ولم لا أفعل ويبلغكم عن الرجل ما يشينكم ويشينني، فتجالسونهم وتحدّثونهم، فيمرّ بكم المارّ فيقول: هؤلاء شرّ من هذا، فلو أنكم إذا بلغكم عنه ما تكرهون، زبرتموهم ونهيتموهم كان أبرّ بكم وبي»[٢]. حيث إنّ ظاهر الرواية الحالة الشمولية لكلّ شخص ولكل مورد، لكنها خاصّة بما يلحق العار بسمعة الشيعة والأئمة لا مطلق معصية، وعلى أية حال فالخبر ضعيف بسهل بن زياد، ومثله الخبر الآخر للحارث[٣]، ومرسل الطوسي والمفيد.

٧ ـ **خبر هشام بن سالم**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لو أنّكم إذا بلغكم عن الرجل شيء تمشّيتم إليه فقلتم: يا هذا إما أن تعتزلنا وتجتنبنا، وإما أن تكفّ عن هذا، فإن فعل وإلا اجتنبوه»[٤].

لكنّ هذا الخبر غير ظاهر في الوجوب من حيث الدلالة؛ لأنه يحث على فعل

---

(١) الكافي ٥: ٥٨ ـ ٥٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ وانظر: عوالي اللآلي ٣: ١٩٠؛ والجامع الصغير ١: ٥١٥؛ وكنز العمال ٣: ٦٥؛ وتفسير السلّمي ١: ٢٤٣.

(٢) الكافي ٨: ١٥٨.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٤٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب٧، ح٣، ٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٥ ـ ١٤٦، ح٥.

ذلك دون أن يبدي شاهد الإلزام، أي حبّذا لو فعلتم ذلك، وما ضرّكم إذا فعلتم ذلك، علماً أنّ الخبر ضعيف السند، لا أقلّ بالحسن بن علي بن عبد الكريم الزعفراني المهمل[١]، شيعياً وسنياً.

٨ ـ **خبر أمير المؤمنين** ـ في وصيته لولده محمد بن الحنفية أو للإمام الحسن ـ: «يا بني، ...وأمر بالمعروف تكن من أهله...»[٢]. فإنّ الخبر ظاهر في خطاب الفرد.

لكن يجاب أيضاً بأنّ الخبر لا سند له، كما أنه يدلّ على وجوب الأمر والنهي لكنه لا يدلّ على اللزوم في كل مورد مورد، فالمهم صدق أنه يأمر وينهى، فهذا يشبع حيثية الطلب الموجودة في الحديث. ونحو هذا الخبر في السند والدلالة قول أمير المؤمنين في نهج البلاغة ـ ببعض النقل ـ: «وأمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر وتناهوا عنه، فإنما أمرنا بالنهي بعد التناهي»[٣].

هذه جملة من المهمات من الروايات. ومما قلناه سابقاً، ويمكن فهم الجواب عن سائر النصوص الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من طريقة مناقشتنا لهذه الروايات. ولو كان واحدٌ منها صحيح في بعض المصادر كالخبر الرابع فلا يكفي مجموعها مما ثبتت دلالته لتحصيل الوثوق بالصدور الذي هو العمدة في باب حجية الأخبار كما حققناه في كتابنا «حجية الحديث».

والذي نستنتجه من هذه النقطة أنّ ما نفهمه من الآيات والروايات المعتبرة أنه يجب على كلّ مسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بمقدار ما يحصل منه اتصافه بهذه الصفة وبقاء هذه الصفة عليه، وبها يحقّق اتصاف الجماعة بهذه الصفة مقابل صفة اللامبالاة أو التقصير، فالمطلوب هو الاتصاف أو الظاهرة، إلا في

---

(١) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٤٥٩.

(٢) نهج البلاغة ٣: ٣٩؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٧.

(٣) نهج البلاغة ١: ٢٠٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٥١، ح٨.

المجال العائلي فإنّ هذه الفريضة ذات طابع فردي موردي معاً. هذا وسيأتي بعض ما يتصل بهذا الموضوع عند الحديث عن موضوع فريضة الأمر والنهي في المحور الرابع القادم بإذن الله تعالى.

٣ـ الأمر والنهي والإرشاد والتعليم بين مبدأي التعريف والكتمان أو الدين بين الغموض والشفافية

نقصد بهذا العنوان الجواب عن السؤال التالي ـ بعد تجاوز شمول مبدأ الأمر بالمعروف للجاهل أم اختصاص الجاهل بمبدأ الإرشاد ـ: هل الأصل في الدين بعقائده وقيمه وأحكامه ومعطياته... هل الأصل فيه النشر والإذاعة أم الكتمان والإخفاء؟ وإذا كان هناك تفصيل فما هو؟ وكيف؟ ولماذا؟

نحن نعرف أنّ في التراث الإسلامي كانت هناك مظاهر لكتمان الدين على بعض المستويات، وكانت هناك تيارات تتعاطى مع الكتمان بوصفه مبدأ أصيلاً، وأمثل لذلك ببعض الاتجاهات:

أ ـ الاتجاه الصوفي العرفاني: وإلى حدّ ما جملة من الفلاسفة، حيث تروج في هذا الوسط ثقافة ضنّ العلم عن غير أهله، والدعوة للإخفاء عن الخلق، بل هم يرون أنّ من العلوم ما هو مضنون عن غير أهله، قال ابن عربي: «... وهذا من العلم المضنون به على غير أهله فاعلم ذلك»[١]. وقال صدر الدين الشيرازي في بعض أبحاثه: «فالتحقيق في هذا المطلب يحتاج إلى إظهار شيء مما يذوقه أهل المشرب، وقد لوّحنا إليه في أسفارنا، فمن هناك ينبغي أن يطلب من خلق لأجله، بشرط أن يضنّ به على غير أهله»[٢].

---

(١) الفتوحات المكّية ٢: ٤٧٤، و٣: ٤٦٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ٣٣٨.

وهذا النوع من الكلمات ـ كما الحديث عن الاشتراط على الدارس أو السالك ممارسة الضنّ عن غير أهله، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الأهل قليل جداً كما يقولون هم أيضاً ـ كثير جداً لسنا بصدد حصره. ويكفي ملاحظة الحركات الصوفية وتاريخها وما كتب في ذلك لمعرفة هذا الأمر.

والسائد في الأوساط العرفانية والصوفية أنّ الأصل عدم ممارسة دعوة الخلق إلى هذا السبيل، وإنما الله تعالى هو الذي يحرّك قلب العبد لينجذب ناحية القطب والشيخ، بل هم يرون أنّ القطب يحرّك القلوب حتى لو لم تتلاقَ الأجساد، لهذا لا نعرف في التاريخ الإسلامي ظاهرة الدعوة للسلوك العرفاني والصوفي كمبدأ لجرّ الناس نحوه، لاسيما على مستوى العرفان بما صار يحمل من معاني أسمى من مجرد كلمة التصوّف في المناخ الشيعي.

ب ـ الاتجاه الفقهي في بعض امتداداته: فنحن نجد حالةً محدودة بين بعض الفقهاء وجماعة من المتفقّهة، تذهب إلى جواز أن لا يفتي المرجع، بل يخفي رأيه العلمي عبر الاحتياط الوجوبي، لأيّ سببٍ كان، فيتبنّى هو الرأي الفقهي المعيّن، لكنه ـ ولسببٍ ما ـ لا يريد الإفصاح عن رأيه، لهذا يقمّص فتاواه بالاحتياطات الوجوبية، بل يصرّح الفقهاء أيضاً بأنه إذا نقل ناقلٌ فتوى المجتهد لغيره، ثم تبدّل رأي هذا المجتهد فلا يجب على الناقل أن يُعلم من سمع منه الفتوى السابقة، ما لم يكن قد نقل هذه الفتوى السابقة خطأً[١]، وهكذا يفتي بعضهم بأنّ المجتهد إذا عدل عن فتواه لا يجب عليه إعلام مقلّديه إذا كانت الفتوى الأولى مطابقة لموازين الاجتهاد[٢].

ويرى بعض الفقهاء أنه لا يجب على المجتهد أساساً الاجتهاد في المستحب

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٤٨؛ وبهجت، توضيح المسائل: ١٢.

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٩؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ١٥.

والمكروه[١]، ومقتضاه أنه لا يجب عليه الإفتاء بذلك[٢].

ونحن رأينا في حياتنا الكثيرين ممّن لا يحبّذون تعريفَ الناس بهذا الحكم الشرعي أو ذاك، وطبعاً لهم تبريرات في ذلك كسدّ الذرائع أو بعض العناوين الثانوية، فيقولون ـ في الفقه وغيره ـ: ليس من المناسب أن يعرف الناس هذا الأمر أو ذاك من قضايا الدين، ولا تنقلوا هذه الفتوى للناس مثلاً وهكذا.

وفي هذا السياق نجد ظاهرةً شبيهة أيضاً تقول: إنّ المفترض تعقيد عبارات الرسائل العملية وتعمية المضمون، وعندما يُسألون عن السبب، يجيب بعضهم ـ وينقل هذا شفاهاً عن السيد الخوئي والله العالم ـ: إنّ ذلك كي يضطرّ الناس للرجوع إلى عالم الدين في المدينة أو القرية والمحلّة.

كما نجد ظاهرةً أخرى تميل إلى عدم تعريف الناس بمدرك الحكم، ولو حيث يمكن لهم فهم ذلك، بل عليهم تلقي الفتوى، أما الآية أو الرواية التي هي الدليل، فهذا لا ينبغي فتح الباب إليه، وطبعاً هناك مبرّرات تطرح لذلك، مثل عدم منح الجرأة لعامّة الناس أن يعرفوا المدارك أو يعتادوا التفكير فيها؛ فإنّ لذلك مضارّ ومفاسد.

مثل هذه الظواهر الجزئية المحدودة تبلور شكلاً من أشكال مبدأ الكتمان ولوناً من ألوانه.

ج ـ **بعض الحركات الباطنية في تاريخ الإسلام:** والتي تلتزم الكتمان العام بوصفه مبدأ رئيساً، مثل بعض باطنية الإسماعيلية، والمذهب الدرزي في بلاد الشام كما يقال، وغيرها من المذاهب الصغيرة من حيث عدد أنصارها.

---

(١) نقل ذلك الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن السيد الخوئي، فانظر له: الاجتهاد والتجديد: ١٥٣.

(٢) الخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد: ٣٧٥.

إضافة لهذه التيارات، نجد في المصادر الحديثية الشيعية نصوصاً صريحة في النهي عن الإذاعة والنشر والبوح، غير نصوص النهي عن الدعوة إلى المذهب الإمامي، والتي سيأتي التعرّض لها بالتفصيل إن شاء الله. ونصوص النهي عن الإذاعة والأمر بالكتمان عديدةٌ في كتب الحديث الشيعية.

من هنا، يبدو طرح هذا الموضوع مهماً: هل إذاعة العلم الديني هو الأصل لتعريف الناس به أم الكتمان هو الأصل؟ وعلى تقدير تحقيق الأصل هنا أو هناك، هل هناك استثناءات؟ وما هي على تقدير وجودها؟

نحاول هنا طرح نظريّتين أساسيّتين، تميل إحداهما إلى ثقافة البيان والإعلام، فيما تذهب الثانية إلى ثقافة الضمّ والكتمان، مشتغلين برصد ما يمكن أن يكون مبرّراً لكلّ من هاتين النظريّتين؛ لمحاكمتهما وفقاً للأصول الاجتهادية المنظورة:

٣.١. نظرية أصالة البيان الديني (مبدأ الانفتاح والشفافيّة)، الأدلّة والشواهد

قد يدّعى أنّ الأصل في الدين أن يُنشر ويذاع، بلا فرق فيه بين العقائد والفقه والأخلاق والقيم و.. والدليل على ذلك أمور:

٣.١.١. الأدلّة القرآنية على أصالة البيان الديني

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة ١٥٩ـ١٦٠).

هذه الآية الكريمة واضحة الدلالة على ذمّ ظاهرة الكتمان لما بيّنه الله تعالى في الكتاب، وقد جعل الكاتمين في موقع لعنة الله واللاعنين، ثم علّق التوبة والرحمة الإلهية على هؤلاء بعناصر ثلاثة هي: التوبة، والإصلاح، والبيان، وهذا اللسان كلّه ظاهرٌ في بيان حكم إلزامي، وهو تحريم الكتمان، وبيان أنّ كتمان حقائق الدين مظنّة

العقاب والغضب والطرد الإلهي. ولعلّ هذه الآية الكريمة هي ما قصده العلامة الحلي بقوله: «وجب على كلّ مجتهد وعارف إظهار ما أوجب الله إظهاره من الدين، وكشف الحق، وإرشاد الضالّين، لئلا يدخل تحت الملعونين على لسان ربّ العالمين، وجميع الخلائق أجمعين، بمقتضى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية»[١].

والجدير ذكره هنا أنّ الآية جعلت الموضوع مطلق البيّنات والهدى المذكور في الكتاب، ومعنى هذا أنّ الكتمان المذموم لا يختصّ بكتمان قضايا عقائدية فقط، بل يشمل مطلق أنواع المضمون النازل في كتاب الله، سواء كان فقهاً أم أخلاقاً أم تاريخاً أم عقيدةً أم غير ذلك.

يضاف إلى ذلك، أنّ الكتمان عرفاً ظاهرٌ ليس في مطلق عدم البيان، فلا يقال لمطلق عدم البيان: إنه كتمان، بل يفهم منه عدم البيان في موقع البيان، فلا يُقال لزيد لو رأى شيئاً في الطريق ثم لم يبالِ به ولم يحدّث به: إنه يكتمه. وإنما يقال ذلك فيما لو سئل عنه كتمه، أو لو كان نوع شيءٍ يقتضي البيان ويستدعيه ومع ذلك لم يحدّث به، فهذا هو الكتمان، ففي الكتمان حيثية وجودية مثل حيثية الكفّ عن الشيء، فإنّ الكف عن الشيء ليس مطلق تركه كما قال بعضٌ.

والملفت أنّ الشيخ مرتضى المطهري قد استند لهذه الآية الكريمة لنقد ظاهرة الاحتياط الوجوبي المنتشرة في الرسائل العملية لمراجع الشيعة الإمامية في القرنين الأخيرين، فهو يرى أنّ كتمان الفتاوى حرامٌ انطلاقاً من هذه الآية، مع إقراره بأنّ الكتمان للحقيقة جائز فقط في حالة كونه خدمةً ضرورية للحقيقة نفسها[٢]. كما استند إلى هذه الآية جماعة من الفقهاء للإفتاء بحرمة كتمان العلم، مثل العلامة الحلي

---

(١) العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الحق: ٣٧؛ وانظر: القاسم بن محمد بن علي الزيدي، الأساس لعقائد الأكياس: ١٦٢.

(٢) المطهري، مسألة الحجاب: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

والجصّاص وابن الجوزي وغيرهم[١]، واحتمله بعض[٢].

وقد ذكر المحقّق الأردبيلي أنّ كلمة الكتاب الواردة في الآية تشمل مطلق كتابٍ أنزل الله فيه دينه، بل يتعدّى الأمر عنده ليشمل كتب الأحاديث والروايات أيضاً[٣]. أما المحقّق النراقي فاعتبرها دالّةً فقط على جملة من الموارد، ولا تستوعب تمام الحالات، فالقاعدة عنده أنه إذا وجب على المستفتي السؤال وجب على المفتي الجواب، وإلا فلا يجب عليه، واعتبر أنّ صدق الكتمان الوارد في الآية على كتمان المستحبّ أو المكروه أو المباح غير معلوم، لاسيما بعد انتشار أحكام الدين في الكتب باللغات المختلفة؛ لأنّ المنهى عنه ـ عنده ـ هو الكتمان المطلق، لا الكتمان عن شخص واحد[٤].

ونجد إقحاماً آخر لفكرة العيني والكفائي هنا؛ إذ يرى المحقّق النجفي أنه لو تمّ الترافع إلى القاضي وجب عليه الحكم والإفتاء كفايةً مع عدم المانع؛ استناداً إلى هذه الآية الكريمة[٥]، ويلاحظ هذا من ابن العربي أيضاً و..[٦].

ويعمّق السيد الخوئي الأمر فيما طرحه المتقدّمون عليه، حيث يرى أنّ المطلوب هو نشر الحكم مقابل اندراس الدين بحيث لو أراد العامي الوصول إلى الحكم

(١) الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ١: ٣٣؛ وابن الجوزي، زاد المسير ١: ١٤٩؛ والرازي، التفسير الكبير ٤: ١٨٤.

(٢) الجزائري، التحفة السنية: ٣٣٤.

(٣) زبدة البيان: ٦٩٣؛ وأحكام القرآن ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٤) النراقي، عوائد الأيام: ٥٤٨ ـ ٥٥٢؛ وانظر: ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٧٣؛ وتفسير القرطبي ٢: ١٨٥.

(٥) جواهر الكلام ٢١: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٦) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٧٢، ٧٤؛ والرازي، التفسير الكبير ٤: ١٨٤؛ وتفسير القرطبي ٢: ١٨٥.

لتمكّن من الوصول إليه، أما أنّ المقصود إيصاله إلى كلّ فرد فرد فهذا غير معلوم الوجوب، حيث لم يلتزم به الأئمة، نعم هذا التبليغ كان لازماً على النبي محمدﷺ بالمقدار المستطاع، وعلى أساس هذا كلّه فطباعة الرسالة العملية كافٍ في تحقّق عنوان النشر.

من هنا تقوم نظرية الخوئي على اختصاص أدلّة التبليغ بالأحكام الإلزامية وعدم شمولها لغيرها؛ لأنّ الآية التي نحن بصددها تتوعّد باللعن والغضب على كتمان الهداية، وما هو الهداية أو سبب لها ليس سوى الأحكام الإلزامية(١).

ويخبرنا الإمام أبو بكر السرخسي ـ فيما ينقل ـ أنّ هناك وجهين، بل قولان هنا: أحدهما أنّ الذي يجب عليه إظهار العلم هم مطلق من يعلم ولو كان يعلم شيئاً قليلاً من الأحكام، وأنّ الآية الكريمة تدلّ على هذا الإطلاق. وثانيهما أنّ من يجب عليه ذلك هم خصوص المشهورين بالعلم الديني بين الناس، إذ هم المعتمدون لديهم ويحصل المطلوب من تصدّي مثلهم(٢).

ولكنّ الإمام الشوكاني يستفيد من هذا الأمر على طريقته، بما يخالف هذا الحصر، حيث يرى أنّ الآية دالّة على وجوب البيان على العلماء، وهذا يعني أن تعلّم الدين يحقّق صغرى أو موضوعاً لتكليف إضافي وهو البيان والنشر(٣).

ويفهم من بعض الروايات أنّ هذه الآية الكريمة يمكن حصرها في مورد كون من نلقي إليهم العلم أمناء، فقد ورد في خبر زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام عندما سئل عن عذاب القبر، قال: «إنّ أبا جعفر عليه السلام حدّثنا أنّ رجلاً أتى سلمان الفارسي، فقال: حدّثني، فسكت عنه، ثم عاد فسكت، فأدبر الرجل وهو يقول ويتلو هذه الآية: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ**

---

(١) انظر: الخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد: ٣٧٠ ـ ٣٧٥.

(٢) السرخسي، المبسوط ٣٠: ٢٦١.

(٣) شرح الصدور بتحريم رفع القبور: ١ ـ ٢.

لِلنَّاسِ فِي الكِتَابِ﴾، فقال له: أقبل؛ إنّا لو وجدنا أميناً لحدّثناه..»[(١)].

وبملاحظة التفسير الروائي، نجد في الروايات الشيعية محاولةً لحصر أو تطبيق[(٢)] هذه الآية على موارد خاصة، ففي التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام جاء أنّ (البينات) المذكورة في الآية هي صفة محمد وصفة علي، وأنّ ما أنزل من الهدى هو ما أظهره الله من الآيات على فضلهم ومحلّهم[(٣)]. وفي مرسل ابن أبي عميه (عمير)، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى في علي عليه السلام»[(٤)]. وفي خبر حمران، عن أبي جعفر عليه السلام: «..يعني بذلك نحن والله المستعان»[(٥)]، وقريب منه الخبر عن بعض أصحابنا[(٦)]. نعم في خبر محمد بن مسلم أنّ المقصودين بهذه الآية هم أهل الكتاب[(٧)].

ومقولة أنّ المقصود بهذه الآية هم أهل الكتاب هي النظرية السائدة ـ على ما يبدو ـ في التراث التفسيري عند المسلمين، وهذا ما دفع بعضهم إلى الاعتقاد بأنّ المكتوم هنا هو نبوّة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلاماته وبعض الأحكام[(٨)]، فيما ذهب فريقٌ آخر إلى الاستفادة من تعميم الآية الكريمة[(٩)]، وذهب الشيخ الطوسي إلى أنّ الآية تحرّم

---

(١) تفسير العياشي ١: ٧١.

(٢) طرح التطبيق هنا الطباطبائي في الميزان ١: ٣٩٢.

(٣) تفسير الإمام العسكري: ٥٧٠ ـ ٥٧١.

(٤) تفسير العياشي ١: ٧١.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه ١: ٧١ ـ ٧٢.

(٧) المصدر نفسه ١: ٧٢.

(٨) انظر ظاهر: جوامع الجامع ١: ١٦٩؛ وتفسير مجاهد ١: ٩٣؛ وجامع البيان ٢: ٧٢ ـ ٧٣؛ وتفسير ابن زمنين ١: ١٩١ ـ ١٩٢؛ وتفسير البغوي ١: ١٣٤؛ وتفسير العز بن عبد السلام ١: ١٧ ـ ١٨؛ والزركشي، البرهان ١: ١٠٣؛ والسيوطي، الإتقان ١: ٤١٠.

(٩) انظر ظاهر: مجمع البيان ١: ٤٤٦ ـ ٤٤٧؛ والميزان ١: ٣٨٨ ـ ٣٩٠؛ والأمثل ١: ٤٥٨؛ والسعدي، تيسير الكريم الرحمن: ٧٧.

ما كان مثل جرم اليهود والنصارى أو أعظم منه، دون ما هو أقلّ منه؛ إذ تثبت الحرمة حينئذٍ في هذا الأقلّ عبر دليل آخر، وقد يكون السنّة الشريفة[1].

هذه جولة في الرؤى والاتجاهات والتحليلات التي مارسها العلماء المسلمون بمذاهبهم في فهمهم لهذه الآية، ولدينا هنا عدّة تعليقات:

التعليق الأول: من الواضح أنّ هذه الآية الكريمة حتى لو كان مورد نزولها هم أهل الكتاب، في كتمانهم مسألة النبي محمدﷺ في التوراة أو كتمانهم أيَّ أمرٍ آخر.. لا تختصّ بهم، بل لسانها لسان عام، حتى أنّه لا إشارة فيها لليهود والنصارى، وإنّما علمنا ذلك من أخبار أسباب النزول التي لم تثبت بطريق معتبر، علماً أنّ السياق الذي جاءت فيه الآية ليس فيه حديث ـ لا قبله ولا بعده ـ عن أهل الكتاب، فالذي دفع إلى تصوّر هذا التخصيص ـ إلى جانب أسباب النزول التي ذكرها المفسّرون إما بلا سند كما هو الغالب أو بسند ضعيف ـ هو تعبير (الكتاب) الوارد في المقام، فإنّه من البعيد أن يكون إشارةً إلى القرآن؛ لأنّ المسلمين لم يكتموا آنذاك الدين بل أفشوه، وليس من كتاب مأنوس سوى التوراة والإنجيل. من هنا لا نستبعد ذلك، لكنّه لا يفيد الحصر؛ لأنّ الآية ذات سياق كلّي عام ولسان تقعيدي لا ينحصر في مورد أو لا أقلّ من الجزم بعدم الفرق بين كتابٍ هنا لله تعالى وكتاب آخر هناك، لاسيما بقرينة عنوان البيّنات والهدى مما هو عام يشمل كلّ ما أنزل الله تعالى.

وعليه، لو سلّمنا قصد الآية لأهل الكتاب، وليس بالبعيد، إلا أنها غير محصورة بهم، بل ظاهرة في بيان التعميم.

التعليق الثاني: ليس في الآية أيضاً إشارة إل أنّ المكتوم هو النبي محمّد وصفته وعلامته في الكتاب المقدّس، وإنما علم هذا من الخارج عبر روايات أو تفسيرات المفسّرين؛ لهذا لا شاهد على الحصر بعد التعميم في عنوان «البيّنات والهدى»، ومن

---

(١) الطوسي، التبيان ٢: ٤٥ ـ ٤٦.

ثم فيما ذكره الشيخ الطوسي من حصر دلالة الآية بما كان مثل كتمان أمر نبوّة محمد أو أزيد، لا دليل عليه بعد عدم وجود دليل معتبر في أنّ ما كتموه كان خصوص قضية النبي محمدﷺ. وعليه فالصحيح ما ذكره المعمّمون.

التعليق الثالث: أما ما جاء في الروايات الشيعية من ربط هذه الآية الكريمة بأهل البيتعليهم السلام، فكلّه ضعيف السند غاية الضعف؛ لأنّ الرواية الأولى وردت في التفسير الذي لم يحرز صحّة نسبته ـ كما بحثناه في محلّه ـ إلى الإمام العسكري، وسائر الروايات وردت في تفسير العياشي مرسلةً بأجمعها، علماً أنه ليس من البعيد جداً عن لسان هذه الروايات افتراض التطبيق فيها كما قيل، فالاستناد إليها هنا في التوصّل إلى استنتاجٍ غير صحيح.

يضاف إلى ذلك وجود مشكلة متنيّة مضمونيّة في خبر تفسير العسكري، وهي أنه هل يمكن إلى هذا الحدّ أن يشترط كون المحلّ أميناً؟ حتى أنّ الرجل سأل سلمان أن يحدّثه، هل يصعب التحديث في موضوعٍ ما في هذه الحال؟ وهل يشترط أن يحدّثه في قضايا حسّاسة؟ ثم بعد أن قرأ الرجل الآية كيف عرف سلمان أنه صار أميناً؟ كلّ هذه غوامض في الدلالة تضعف وثوقنا أكثر فأكثر بمثل هذه الرواية.

التعليق الرابع: لا أجد خصوصيةً لعنوان (الكتاب) الوارد في الآية، فلو علمنا ببعض البيّنات والهدى المنزلة من عند الله تعالى، لكنها لم ترد في الكتاب الكريم ولا حتى في مطلق كتاب سماوي نازل، بل جاءت في مثل السنّة النبوية المستقلّة المؤسّسة، فإنّها تكون مشمولةً للحكم الوارد في الآية الكريمة، وإنما جاء تعبير الكتاب للإشارة إلى حيثية الغلبة في النازل، وأنه على شكل كتاب في الديانات الكبرى، لاسيما وأنّ الحوار ـ كما لم نستبعده ـ كان مع أهل الكتاب، فمن المناسب مؤاخذتهم بهذه القضية، وإلا فالخصوصية هي عنوان البيّنات والهدى النازلين من عند الله، فالحقّ مع الشيخ الأردبيلي في التعميم لمثل السنّة الشريفة.

لكن في المقابل لا يصحّ الاستناد لهذه الآية لتحريم كتمان الشهادة، كما قد يلوح من بعض؛ لأنّ عنوان «النزول من عند الله تعالى» يبعُد إلغاء الخصوصية فيه على مستوى الآية، بعد أن لم يكن مضمون الشهادة التي يدلي بها الشاهد في المحكمة وغيرها مما هو من هذا النوع.

وقد كنّا ذهبنا في دراسة حول منهاجيات البحث التاريخي إلى ضرورة عرض التاريخ ـ وحتى الحاضر ـ بشفافية تامّة[١]، لكن هذا لا يصحّ أن يجعل دليله أيضاً مثل هذه الآية. كذلك ليس كلّ بحث علمي أو فلسفي أو حقيقة عرفانية يصبح كتمانها مشمولاً لهذه الآية، فلو توصّل الفيلسوف إلى حقائق في المبدأ والمعاد أو حصل للعارف كشف في قضية ما أو اكتشف عالم الكيمياء أمراً ما، فإنّ الآية لا تشمل هؤلاء ما لم يروا أنّ الله تعالى قد أنزل هذا الأمر في كتابه وبيّنه للناس، حتى لو كانت هذه الأبحاث الفلسفية فيها إثبات لحقائق الدين، فالأدلّة العقلية ليست ديناً بالضرورة، وإنما هي نصرة للدين والآية تتحدّث عن كتمان الدين فقط، فلا يصحّ التعميم لمطلق ما يحتاجه المكلّف من الأدلّة العقلية، خلافاً لما فعله الفخر الرازي[٢].

التعليق الخامس: إنّ ما ذكره النراقي ـ وتبعه فيه السيّد الخوئي ـ من حصر دلالة الآية بالإلزاميات من الواجب والحرام، دون بيان المباح والمكروه والمستحب، فيه قدرٌ من الغرابة؛ إذ إنّ العنوان الوارد في الآية جاء لمطلق الهدى والبينة النازلتين من عند الله، فما الوجه في حصرها في الإلزاميات؟ وكيف لم تكن صلاة الليل واستحباب أعمال البرّ وغيرها من الهدى الإلهي للناس؟ وبأيّ وجه عرف السيد الخوئي عدم دخول المستحبّ في عنوان الآية؟ إنّ الهداية ليست مفهوماً بسيطاً حتى

(١) انظر: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٨٠ ـ ٣٨٧.

(٢) التفسير الكبير ١: ١٨٣، ١٨٤.

يتحقّق أو ينعدم، وإنما هي مفهوم عام له موارد كثيرة ومصاديق كثيرة ونِسَب ودرجات كثيرة، وقد استخدم القرآن الكريم صيغة التفضيل في مادّة الهداية، فقال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٤)، وقال سبحانه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جَاءهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُوراً﴾ (فاطر: ٤٢)؛ وقال سبحانه: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الملك: ٢٢). وقال عز وجل: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (الكهف: ١٣)، وقال تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ مَّرَدّاً﴾ (مريم: ٧٦)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد: ١٧).

ونحن نعرف أنّ مفهوم الإنارة والاهتداء والبصيرة والوعي والإدراك والفهم والإيمان كلّها مفاهيم مشكّكة وذات دوائر عدّة؛ فأيّ مانع أن تكون المستحبّات مما فيه الهداية والرشاد للناس، مثل العبادات المندوبة بما فيها قراءة القرآن و..؟! بل نحن نترقّى في هذا الأمر، بأنّ الآية غير محصورة حتى بالفقه حتى «نُفَقْهِنَها»، وموردها ـ كما هو المعروف ـ شأن عقائدي، فالعقائد وحقائق المبدأ والمعاد وحقائق القرآن وإخباراته عن العالم والآخرة وقصص الأنبياء كلّها هدى ونور، فالقرآن بكلّ ما فيه عنوانه الهدى، قال سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٥٢)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء...﴾ (فصلت: ٤٤). فهذا التضييق لدائرة الهدى والبيّنة بخصوص الحرام والواجب اللذين لا يُشكلان ـ ربما ـ نصف سدس القرآن تضييق في غاية الغرابة، فالأصحّ شمول الآية لمطلق الهدى والبيّنة النازلتين من عند

الله تعالى، سواء كان في العقائد أم الأخلاق أم العمل والأحكام أم غير ذلك..

التعليق السادس: قلنا سابقاً بأنّ مفهوم الكتمان ـ لغةً وعرفاً ـ هو عدم الإظهار في موقع الإظهار، لا مطلق عدم البيان، من هنا فما ذكره الشيخ النراقي من أنّه لو سأل السائل وجب الجواب وبالعكس بمعنى لا يجب الجواب مع عدم سؤال السائل، وكذا كلام السيد الخوئي في الاكتفاء بنشر الرسالة العملية دون الحاجة إلى البيان أكثر، كلام فيه جانب مصيب وآخر غير دقيق؛ وذلك أنّ سؤال السائل يحقّق عادةً حالة «موقع البيان» بحيث لو سكت المجيب في هذا الموقع عدّ كاتماً، لكنّ الأمر لا ينحصر بما قيل، فالتحقّق الخارجي للكتمان مردّه إلى نظر العرف والعقلاء، فلو بيّن المرجع رسالته العملية، ثم جلس في بيته، مع ذلك انهالت عليه كلّ يوم الأسئلة فأقفل باب داره، واحتجّ بوجود كتاب عندي في الأسواق.. فإنّ العرف والعقلاء يرونه كاتماً، ليس لأنّه لم يبيّن، بل لقد بيّن حقّاً بطبعه الكتاب، وإنما يصفه الناس بذلك؛ لأن بيان كلّ شيء بحسبه، ولهذا لا يقبل العرف أن يُسأل الإمام أو النبي ويجيب: لقد قلت هذا الحكم لأصحابي فاذهبوا واسألوهم، بل يرون ذلك تقصيراً في البيان وكتماناً للدين وفيه نحوٌ من الحيلة، وكذلك هل يصحّ أن يقال: إنني لا أبيّن؛ لأن الإسلام مبيّن حيث القرآن وكتب الحديث منشورة في الأسواق، ولنِعم ما قاله الفخر الرازي: «المجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد صحّ كتمانه»[1].

فالصحيح أنّ هذا المفهوم عرفي عقلائي، فلو دخل عالم دين إلى قرية لا يعرفون فيها الفقه، وكان هو قد بيّن الفقه في قرى أخرى أو عبر طبع رسالة عملية، ولم يسألوه شيئاً لأنهم لا يعرفون موضع السؤال وعاش بينهم عشرين عاماً لا يحدّثهم بشيء.. فإنّ العرف والعقلاء يرونه كاتماً غير مبيّن للدين، فالموضوع ليس صرف

---

(١) المصدر نفسه ٤: ١٨٣.

التحقّق ومحض التعنون، وإنما التعنون بحسبه، ولهذا قلنا بأنّ كلام السيد الخوئي صحيح بقدر لا مطلقاً، فالمهم صدق أنّ هذا الرجل أو العالم أو المرجع غير كاتم للدين ولا يخفي الأحكام والشرائع عن الناس عرفاً، وهذا قد يصدق بمثل مثال السيد الخوئي أحياناً أو بمثل مثال الشيخ النراقي، وقد لا يصدق أحياناً أخرى.

التعليق السابع: لا يوجد شيء اسمه الكفائية والعينية هنا؛ خلافاً لما فعله المحقّق النجفي؛ لأنّ الآية تحرّم الكتمان، والحرمة ليس فيها عيني وكفائي، نعم المقصود هنا أمرٌ حقّ، وهو أنّ صدق عنوان الكتمان لا يقتصر على الفرد وحده، بل ينبغي فيه ملاحظة الجماعة، فلو كنّا في قريةٍ يتصدّى فيها عشرة علماء دين يعطون كلّ يوم دروساً دينية للناس وتكتظّ المساجد بالمتعلّمين وتنتشر الكتب والبرامج الدينية.. وكان في القرية عالم ساكت لا يُسأل ولا يُذهب إليه، فهنا قد لا يصدق عليه عنوان كتمان الدين؛ لأنّ هذا الحكم ـ حرمة الكتمان ـ حكم طريقي لتحقّق البيان الديني، لا لمحض الإبراز بما هو فعل شخصي، فإذا تحقّق البيان الديني بالمقدار الذي يصدق معه عرفاً وعقلائياً أنّ الدين مبيّن على المستوى العام، لم يعد يجب البيان حينئذٍ؛ لتحقّق الغرض، وهذا ما ربما قصده الشيخ النجفي من إقحام فكرة العينية والكفائية هنا، فلابد للبيان الديني من محلّ.

من هنا، يتبيّن أنّ حرمة الكتمان ليست مطلق عدم البيان هنا أو هناك، وإنما تعبّر عن ظاهرة أو مورد يحصل فيه ضياع الأحكام الدينية واختفائها أو تقع مشاركةٌ في هذا الاختفاء، لا مجرّد أن لا يتكلّم مع وجود الآلاف من المتكلّمين غيره بحيث يبدو الدين ظاهراً بكلّ حقائقه ومعالمه الواردة في التنزيل، لا قصور في إظهاره ولا تقصير.

التعليق الثامن: لم يتضح لنا وجه التفريق الذي ذكره السيد الخوئي بين النبيّ والأئمة في أنه صلى الله عليه وآله وسلم مكلّف بالتبليغ لكلّ فردٍ ما استطاع، على خلاف الأئمة؛ فما هو

الدليل على هذا التمييز وكيف عرفنا ذلك؟ فحتى النبيﷺ كان المطلوب منه بيان الدين للناس وبيان الكتاب لهم ودعوتهم إلى الحقّ، وهذه العناوين تصدق أيضاً على مستوى الظاهرة والاتصاف العامَّين، فكيف عرفنا هذه الخصوصية النبوية؟ هذا ولم أعثر على من قال في بحث خصائص النبي بأنّ هذا من خصائصه ولم يظهر لي وجه الدليل فيه. والله العالم.

نعم، ورد في خصائص النبي أنّه يجب عليه الإظهار وإنكار المنكر مطلقاً، واعتبروا أنّ ذلك من خصائصه؛ لأنّ الله اختصّه بوعده له في أن يعصمه من الناس، وذلك في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ (المائدة: ٦٧)، ومن ثمّ فأهل البيت لم يحظوا بهذه العصمة من الناس، لهذا كان الإنكار في مطلق الأحوال واجباً عليهﷺ خاصّة[١]. لكنّ هذه الخصوصية ـ لو تمّت وهي غير تامّة لأسباب لسنا بصددها الآن ـ لا ربط لها بما نحن فيه كما هو واضح.

التعليق التاسع: الصحيح من القولين اللذين ذكرهما السرخي هو الأول، فليس المهم أن يكون المُظهر محلّ اعتراف الناس أو ممّن لا يعرف بينهم ـ مثلاً ـ بأنه عالم دين، إذ لم نعثر على هذا القيد في الآية الكريمة، فلسنا هنا نتحدّث عن شرط التأثير في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما عن تبليغ الدين وبيانه للناس، ولا دليل على اشتراط بيانه باحتمال التأثير.

التعليق العاشر: قد يتصوّر هنا أنّ مقصود الآية الكريمة كتمان المنزل من عند الله تعالى بمعنى إخفاء بعض آيات القرآن بحيث لا تعود يعرفها الناس أو تتداول في المصاحف، تماماً كما فعل أهل الكتاب، على أساس أنهم أخفوا بعض آيات الكتاب المقدّس، وبهذا المعنى لا مصداق على المستوى القرآني؛ لأنه متواتر، فإخفاؤه عملية

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكركي، جامع المقاصد ١٢: ٥٤.

مستحيلة عادةً، نعم قد يمكن إخفاء بعض الأحاديث، لكنه أيضاً صعب جداً في مثل عصرنا.

لكنّ الصحيح أنّ الكتمان لما أنزل الله تعالى مفهومٌ عام، فكما يشمل كتمان اللفظ يستوعب كذلك كتمان المعنى والمضمون، حيث يقال عرفاً وعقلائياً بأنّ كتمان المضمون عن الناس هو كتمانٌ لما أنزل الله وإخفاء، لاسيما بعد أن كانت المعاني في بعض الموارد على الأقلّ مما يصعب الوصول إليه لكلّ أحد.

وبهذا كلّه يظهر أنّ الآية تثبت حرمة كتمان مطلق الهدى والبينة الواردين في الدين وما أنزله الله للعباد، ضمن ما أسلفناه من إطار.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * الحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ المُمْتَرِينَ﴾ (البقرة: ١٤٦ ـ ١٤٧).

فهذه الآية الكريمة تقع في موقع ذمّ أهل الكتاب الذين يكتم بعضهم الحقّ وهم يعلمونه، ويصرّون على كتمانه، فهذا الذم لهم مع عدم بيان ما هو الحقّ الذي كتموه ـ وهل هو أمر القبلة التي وقعت هذه الآية في سياقها أم أصل نبوّة نبينا محمد ﷺ أم الرحمة[١] أم غير ذلك ـ دالٌّ على المبغوضية الشديدة، فالعبرة بعموم اللفظ والرسالة اللذين تقدّمهما الآية الكريمة، من موقع ذمّ من يكتم الحق وهو يعلم به.

وهذه الآية تعطي مبدأ أكثر عموميةً من الذي سبق؛ لأنها لا تحصر ذمّ الكتمان بما أنزل الله من البيّنات والهدى، وإنما ترى أنّ كتمان الحقّ ـ وهو نقيض الباطل لغةً[٢] ـ وإخفاؤه في موقع الإظهار، مذمومٌ، والحقّ أعم مما أنزل الله وغيره، فيشمل مطلق الحقائق التاريخية وغيرها والعلوم ومعارف المتصوّفة والفلاسفة و..

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: صحيح البخاري ٤: ١٨٦.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: لسان العرب ١٠: ٤٩.

والشهادة أمام القاضي وغير ذلك، إلى جانب كتمان ما أنزل الله تعالى.

ومع أنّ الآية لا توجد فيها صيغة تقنين للحرمة؛ لكنّ نهج الذمّ الذي فيها لا يحتمل الكراهة، اللهم إلا إذا أخذ المورد بالحسبان، بحيث لوحظت خطورة الحقّ المكتوم وأهميّته فرتّب الحكم على ذلك، فتكون دالّةً على مطلق المبغوضية، لكن سيتبيّن قريباً أنّ تعاضد النصوص يفضي إلى ترجيح دلالة الحرمة.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿**أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطَ كَانُواْ هُوداً أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللهِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة: ١٤٠).

فهذه الآية تدلّ على تحريم كتمان الشهادة، وقد استدل بها هناك[1]، وهذا مسلّم في الفقه الإسلامي ومعروف، وليس هو موضع بحثنا، لكنّ الخصوصية التي تشتمل عليها الآية أنها تحاور أهل الكتاب، وليس هناك حالة دعوى قضائية بالمعنى الفقهي الخاص، وإنما هناك دعاوى أطلقها النبي في المجتمع ودار خصام بينه وبين سائر الناس آنذاك حولها وأهل الكتاب شاهدون على هذا النزاع، وبإمكانهم نصرة الحق والشهادة لصالحه بما عندهم في بطون كتبهم، حيث كانت شهاداتهم موضع ثقل عظيم في قضايا الديانات في مجتمع الجزيرة العربية، لاسيما وأنّ النبي جعلهم شهوداً في معركته الكبرى مع المشركين، قال تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾ (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٧)، وقال تعالى: ﴿**وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد: ٤٣).

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن فهد الحلي، المهذب البارع ٤: ٥٠٦؛ وابن حزم، المحلى ١١: ١٤٥.

وهذا معناه أنّ السكوت في موقع التنازع مع إمكان بيان الحقّ وكون البيان مؤثراً، كما هو تأثير شهادة الشاهد عادةً، محرّمٌ غاية التحريم بلهجة التشديد ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ..﴾. فهذه الآية لها قابلية التوسعة عن دائرة الشهادة في أنموذجها الفقهي والقانوني في مجال القضاء، لكنها لا تنفع في تأسيس ذي أهميّة لأصالة البيان الديني؛ لأنّ سياقها لا يعطي ـ إنصافاً ـ أوسع مما ألمحنا إليه، دون غيره.

٤ ـ ٥ ـ وقال تعالى مخاطباً بني إسرائيل: ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤٢)، وقال سبحانه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧١).

فإنّ ظاهر الآية الأولى هو النهي عن كتمان الحقّ مع العلم به، وتقريع أهل الكتاب وذمّهم على فعلهم ذلك في الآية الثانية، فلو لم تدلّ الآية الثانية على حرمة كتمان الحقّ الذي هو مفهوم أعمّ من كتمان الشهادة وكتمان ما أنزل الله، لدلّت عليه الآية الأولى الصريحة في هذا المجال.

لكنّ هاتين الآيتين قد وجّه الخطاب فيهما إلى أهل الكتاب في سياق وضع تاريخي معيّن، فقد يصعب التعدّي لمطلق كتمان الحقّ ـ أي حقّ ـ إلا إذا جعل ذلك بمثابة أنموذج لتوجيه مبدأ عام في هذا وأمثاله، فتدلّ على ما دلّت عليه الآية الثانية المتقدمة بحسب ترتيبنا، بل هذه أوضح دلالةً منها في الحرمة.

٦ ـ وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (البقرة: ١٧٤ ـ ١٧٥).

وهذه الآية أكثر الآيات شدّة في الخطاب والتقريع في كاتمي ما أنزل الله، أو كتمان

علوم الدين كما عبّر بعضهم[1]، ويجري عليها ما أسلفنا بحثه في الآية الأولى، وقد استدلّ بها جماعة من العلماء لإثبات وجوب إظهار الأحكام[2]. وهي تبيّن أنّ الكاتمين المتوعَّدين بالنار هنا كانت قد دفعتهم إلى ذلك مصالح الدنيا هذه المرّة، كما يدلّ عليه تعبير الثمن القليل الوارد في الآية الكريمة؛ فهم يكتمون بعض الدين ليحقّقوا أو ليحافظوا على السلطة أو المال أو الجاه أو المنصب أو المكانة الاجتماعية؛ فإذا علموا أنّ الله تعالى لم يضع حكماً ما لكنّ هذا الحكم ينفع مصالحهم لم يبيّنوا كلام الله؛ للحفاظ على مصالحهم.

وقد كانت هذه هي المشكلة الكبرى في رجال الدين اليهود، أنهم طلبوا مصالحهم ومواقعهم بالتحريف والكتمان، وإلا فلا أحد يعطيهم أجراً على الكتمان؛ وإنما المصالح الراجعة إليهم من وراء هذا الكتمان هو ما يعبّر عنه القرآن الكريم بشراء الثمن القليل.

فهذه الآية لا تدلّ على تحريم الكتمان لمصلحة ما أنزل الله تعالى؛ لأنها تحرّم الكتمان الظاهر في دوافع ذاتية دنيئة، وتنبّه الإنسان إلى الأغلفة التي يضعها لمصالحه حتى لا يقع في شباك النفس، وإلا فعلماء أهل الكتاب كانوا يقدّمون تبريرات ظاهرها ديني لمصالحهم الخاصّة، ولعمري فإنّ التمييز بين الكتمان لمصالح الدين والكتمان لمصالح الفرد أو فئة علماء الدين أو طبقتهم أمرٌ في غاية الصعوبة، ويحتاج إلى نفس صافية مهذّبة في أعلى مستويات هذا الأمر؛ نظراً لحساسية الموضوع.

٧ ـ قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة:

---

(١) الطوسي، التبيان ٢: ٤٦.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الحلي، الرسالة السعدية: ٦؛ وتحرير الأحكام ١: ٣٣ ـ ٣٤؛ والعاملي، مفتاح الكرامة ٨: ٢٩٥؛ وجواهر الكلام ١٣: ٣١٣ و..

١٢٢)[١].

هذه الآية ـ بعد تجاوز الجدل في معناها وتحديد الفئة النافرة من الفئة الباقية فيها، مما بحثناه مفصّلاً في فقه الجهاد ـ تفيد أنّ هناك من يتفقّه في الدين وأنّ وظيفته التفقّه فيه، فيما تلحقه وظيفةٌ أخرى بعد ذلك وهي التصدّي لإنذار قومه إذا رجع إليهم؛ وهذا معناه أنّ غاية التفقّه هي الإنذار، فليس التفقّه للتفقه، وإنما هو للإنذار والتبليغ، فتدلّ ضمناً على مبدأ إظهار الفقه، بل على غائية التبليغ للتفقّه، ولهذا يقول الفيض الكاشاني معلّقاً على قيد الإنذار الوارد في الآية: «فيه دلالة على أنه ينبغي أن يكون غرض المتفقّه أن يستقيم ويقيم، لا الترفّع على الناس والتبسّط في البلاد»[٢].

لكن الإنصاف أنّ هذه الآية الكريمة أقصى ما تدلّ عليه هو وجوب وجود مجموعة تنفر للتفقّه وتتصدّى بعد ذلك للإنذار، بحيث يصدق أنّ في كل مدينة أو قرية توجد جماعة قليلة قامت بذلك، لا أنّ كلّ متفقّه بمطلق فقهٍ يجب عليه ذلك، فهي تقرّر مبدأ البيان الديني على نحو القضية المهملة، مقابل ترك الإنذار بالمرّة، علماً أنّ الإنذار لا يستدعي بالضرورة الإخبار بكلّ ما في الدين بحيث لو أخفى بعضه لما صدق عليه عنوان المنذِر، فهذه الآية تقرّر المبدأ ولا تصلح مرجعاً دلالياً في مقامنا.

٨ ـ قال تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاء ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْاْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ (آل عمران: ١٨٧).

هذه الآية تحرّم السكوت وتُلزم ببيان الكتاب كما هو ظاهر مرجع الضمير، وقد

---

(١) انظر: التفسير الكبير ٤: ١٨٤؛ ومستمسك العروة الوثقى ١: ٧٥.

(٢) التفسير الصافي ٢: ٣٨٩.

استدلّ بها بعض العلماء[١]، ولسان الذمّ في آخرها واضح في الدلالة على الحرمة.

ويجري في هذه الآية تمام ما جرى تقريباً في الآية الأولى، مع إضافة أنها تؤسّس لفريضة البيان ولا تقتصر صيغتها على تحريم الكتمان، وظاهرها الأمر ببيان كلّ ما في الكتاب، وإلا فمجرّد بعضه أمرٌ حصل وتحقّق، بل هو حاصل في جميع ديانات العالم، وتعطي الآية في تعبير الميثاق إشارةً قوية إلى عهد واتفاق وثيقين بين الله ومن يؤتى الكتاب، وهذا ما يعطي هذه الوظيفة المزيد من العظمة والأهمية والضرورة، إضافة إلى دخول اللام والنون المشدّدة على «لتبيّننّه».

ولا مشكلة أمام الاستدلال بهذه الآية بعد ملاحظة الإجابات التي طرحناها عند الحديث عن الآية الأولى، سوى أنّ هذا الميثاق وقع بين الله تعالى وبين الذين أوتوا الكتاب، والآية تخبر أنهم لم يفوا بهذا الميثاق، بل رموه وراء ظهورهم مقابل طعام الدنيا، فكيف يمكن تعميم الحكم الوارد فيها إلى غيرهم؟ وكيف نعرف أنّ الله أوثق معنا مثل هذا الميثاق؟

لا أجد سبيلاً لذلك سوى رفع الخصوصية، بعد ضمّ الآيات إلى بعضها، مع الإشارة إلى أنّ مبدأ البيان لو كان مقابله جواز الكتمان في الإسلام، لما كان هناك معنى لكلّ هذا التقريع عليهم؛ لأننا سنكون مثلهم حينئذٍ، أو سيقال: إنّه يذمّهم على أمرٍ رخّصه للمسلمين، إلا إذا قيل: إنّ الفارق هو أنّ الله لم يوثق معنا ميثاقاً بخلافهم، وهو أمرٌ يعالج الشكل القانوني للمسألة ولا يعالج البعد المضموني والمصلحي والملاكي الذي انبثق عنه الميثاق مع بني إسرائيل.

---

(١) انظر: روضة الطالبين ١: ٧٠؛ والشوكاني، شرح الصدور بتحريم رفع القبور: ١ ـ ٢؛ والشهيد الثاني، منية المريد: ١٧٧؛ وبحار الأنوار ٢: ٦٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٦٦؛ وجامع بيان العلم وفضله: ٣ ـ ٤؛ والمناوي، فيض القدير ٤: ٣٩؛ و٥: ٥١٨؛ والجصاص، أحكام القرآن ١: ١٢١.

ويلاحظ هنا أنّ بعض المفسّرين يذهب إلى تخصيص الميثاق، ولا يشير إلى عموميّته، فيعتقدون بأنّ هذا الميثاق هو الإخبار بنبوّة نبينا محمد[١]، فيما ذكر جماعة آخرون[٢] ـ ونسب ذلك إلى قتادة وكعب وعبد الله بن مسعود ـ إلى كون هذا الميثاق ميثاقاً لكافّة أهل العلم[٣]، يقول الشيخ الطبرسي: «وفيه دلالة على أنّه واجب على العلماء أن يبيّنوا الحق للناس ولا يكتموا شيئاً منه لغرض فاسد، من جرّ منفعة، أو لبخل بالعلم، أو تطييب لنفس ظالم أو غير ذلك»[٤]، وقد نقل الإمام الطبري مواقف المعمّمين والمخصّصين في الآية الكريمة[٥].

ويؤيّد التعميم ما جاء في الرواية / الكتاب الذي أرسله الإمام زين العابدين إلى الإمام محمد بن مسلم الزهري، حيث ورد فيه ـ فيما ورد ـ: «...هيهات هيهات، ليس كذلك أخذ على العلماء في كتابه، إذ قال: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾، واعلم أنّ أدنى ما كتمت وأخفّ ما احتملت أن آنست وحشة الظالم..»[٦]، وهو خبر مرسل لا سند له.

وإذا تمّت الموافقة على التعميم هنا، لم تختصّ بمورد وجود سائل دون غيره، خلافاً لما يظهر من صاحب تفسير المنار[٧]، بل تشمل مطلق الحالات؛ لعدم اختصاص وجوب التبيين وحرمة الكتمان بفرض وجود سائل. وما أجمل ما ذكره

(١) انظر: الطوسي، التبيان ٣: ٧٤.
(٢) مجمع البيان ٢: ٤٦٧؛ والتفسير الكبير ٤: ١٨٤.
(٣) راجع: التبيان ٣: ٧٤؛ والأمثل ٢: ٤٠ ـ ٤١.
(٤) جوامع الجامع ١: ٣٥٨.
(٥) جامع البيان ٤: ٢٦٨.
(٦) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٢٧٥؛ ونسب إلى أخٍ للزهري في الدين؛ كما جاء في شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة ١٧: ٤٣؛ والزمخشري، الكشّاف ٢: ٢٩٦.
(٧) تفسير المنار ٤: ٢٨٠.

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي حين قال في تفسيره: «جدير بالذكر أنّ إلهاء الناس بالمسائل الفرعية، لصرف أنظارهم عن المسائل الأساسية الحياتية نوعٌ من كتمان الحقائق، إذا لم يشمله فرضاً تعبير «كتمان الحقائق» فهو مشمول حتماً بملاك وفلسفة كتمان الحقّ»[١].

يضاف إلى ذلك كلّه، أنّ استخدام تعبير «أوتوا الكتاب»، يختلف عن استخدام تعبير «أهل الكتاب»، فلعلّ الأوّل خاص بعلماء اليهود والنصارى، فيما الثاني شاملٌ لهم جميعاً علماء وعوام، فإذا صحّ هذا التمييز الذي يلوح من بعضهم، كانت هذه الآية خاصّة بالعلماء، ولهذا وجدنا في بعض كلمات المفسّرين[٢] ما يربطها بوظيفة العلماء كما تقدّم.

٩ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىَ بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (البقرة: ٧٦ ـ ٧٧).

وهذه الآية القرآنية تبيّن أنّ بعضاً من بني إسرائيل كانوا إذا التقوا بالمؤمنين المسلمين حدّثوهم ببعض ما عندهم مما فيه منفعة لإثبات ديانة الإسلام، فنهاهم عن ذلك بعضٌ آخر، وطالبوهم بعدم إفشاء ما في ديانتهم لهم حتى لا يكون ذلك مستمسكاً وحجّة للمؤمنين عليهم، فهذا هو الكتمان في سياق الجدال والتحازبات حيث تُكتم الحقيقة حتى لا يستفيد الخصم منها، وهذه هي البلوى التي وقع فيها غير واحد من المتكلّمين المسلمين ورجال المذاهب الإسلامية، حيث يقولون: لا تثيروا هذا الأمر فيستفيد منه خصمنا المذهبي أو الديني، واكتموه واجعلوه بيننا فقط.

---

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١: ٤٦٠.

(٢) انظر: التفسير الكبير ٢: ١٤٨.

إنّ هذه الآية تذمّ الكتمان لبعض حقائق الدين لحجج تتعلّق بعدم السماح للآخر باستغلال هذه الحقيقة الدينية ضدّي، فيما المطلوب قول هذه الحقيقة والالتزام بها وبلوازمها مهما كانت، لا التعمية عليها وتجاهلها وتركها وإخفائها.

نعم، الآية الشريفة وقعت في موقع الذم، وبعد عدم الخصوصية لمضمون ما يخفونه وكون الآية بصدد ذمّ نهجهم وأسلوبهم، كما هو الغالب في آيات ذمّ أهل الكتاب على مناهجهم وأساليبهم، يمكن توظيفها فيما نحن فيه بهذا المقدار، وهو عدم كتمان الحقّ بحجّة أنّ خصماً لي سوف يستفيد منه وأنني قد أتضرّر به، بل عليّ الإظهار وتحمّل نتائج ما سيلحقني من جراء ذلك.

ويحمل روح هذه الآية قولُه تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقَيراً فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً**﴾ (النساء: ١٣٥)، فإنّ هذه الآية دالّة على ضرورة كون سيرة المؤمنين هي القيام بالعدل كما يفيده أسلوب المبالغة في «القوّامين»، وأن يشهدوا ويبيّنوا الحقّ حتى لو كان ذلك ضدّ مصالحهم، ولا يهم لمن يشهدون وعلى من يشهدون وكائناً من كان قوياً أو ضعيفاً غنياً أو فقيراً، فلا يتأخّروا فيها ولا يتركوها، بل عليهم ترك اتّباع الهوى كي يحقّقوا العدل الملزمين به.

وهذا المبدأ وإن ورد في الشهادة، لكن حيث كانت قيمه هي العدل والقسط والشهادة لله، وهي قيم غير خاصّة بالقضاء أمكن فهم التعميم منها أو الاستئناس بها.

ونحو هذه الآية قوله تعالى أيضاً: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة: ٨)، فالخصومة مع أحد ـ أياً كان، كما يفيد

التنكير في «قوم» ـ لا تجوّز ترك العدل، بل كلمة الحقّ تقال عبر التمثّل بعنوان «شهداء بالقسط»، فلا أخفي الحقّ حذراً من استفادة خصم، أو أترك مدح شخص على أمر حسنٍ فعله، لأنه خصمي الديني أو المذهبي أو السياسي أو الشخصي أو العشائري.

١٠ ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥).

تدلّ هذه الآية الكريمة على ظاهرة الكتمان في أهل الكتاب، وأنهم كانوا يخفون أموراً كثيرة، ومنها ـ على ما ورد في الرواية[١] ـ عقوبة الرجم أو الإخبار بالنبي، فالله تعالى سيبيّن كثيراً مما يخفون، ويعفو عن الباقي مما أخفوه، أو سيبيّن كثيراً وهو ما يخفونه، ويعفو عن كثير يُظهرونه، وهذا يدلّ على أنّ وظيفة النبي محمد ﷺ هي إظهار ما كتمه أهل الديانات السابقة مما أنزل إليهم، كما تدلّ هذه الآية أنّ إخفاءات اليهود لم تكن محصورةً بقضية نبينا محمد ﷺ كما توحي بذلك كلمات المفسّرين أو بقضية الرجم كما قالوا، بل يبدو أنها ظاهرةٌ معتدّ بها بقرينة قوله: «كثيراً ممّا كنتم تخفون»، علماً أن تعبير «كنتم تخفون» يعطي إيحاءً بأنّ هذا ما كانوا يفعلونه على الدوام قبل نبوّة محمد ﷺ، وإلا لعبّر: ممّا أخفيتموه، فيرشد إلى ديدنٍ فيهم وعادة أراد الله تعالى أن يجعل نبيّه مظهراً للدين الذي كتموه عبرها.

والآية لا تشير إلى حرمة الكتمان أو وجوب الإظهار، إلا من حيث إنّها في موقع

---

(١) النيسابوري، المستدرك ٤: ٣٥٩؛ والنسائي، السنن الكبرى ٤: ٢٧٥؛ وصحيح ابن حبان ١٠: ٢٧٧؛ والهيثمي، موارد الظمآن ٥: ٦٦؛ وتفسير القمي ١: ١٦٤؛ والتبيان ٣: ٥٢٥ ـ ٥٢٦؛ وجامع البيان ٦: ٢١٩ ـ ٢٢٠ و.. يُشار إلى أنّ الرجم مذكورٌ في التوراة التي بأيدينا اليوم، وذلك في سفر التثنية، الإصحاح ٢٢، الآية: ٢٠ ـ ٢١.

ذمّهم على إخفائهم ومن موقع جعل الإظهار إحدى وظائف النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فتعطي مؤشراً على أنّ الإسلام لا يستحسن هذا الفعل.

هذه هي الآيات الكريمة التي تتحدّث عن مسألة كتمان الدين وإظهاره، وقد تبيّن أنّ جميعها سوى واحدة ـ وهي آية النفر ـ وردت نقداً وتنديداً بظاهرة كانت موجودةً عند بني إسرائيل أو بشكل عام عند أهل الكتاب، وأنّ الله تعالى ذمّهم على إخفاء بعض ما عندهم من آيات الله وأحكامه، لمصالح شخصية أو دنيوية، فهذا هو السياق الذي تعطيه الآيات الشريفة، وقد تبيّن أنّ أفضل الآيات دلالةً هي الآية الأولى، مدعومةً بجملة آيات أخَر، ويتبيّن من ضمّ الآيات إلى بعضها أنّ القرآن الكريم يريد أن يحرّم إخفاء الدين كلاً أو بعضاً، لا بمعنى مطلق عدم البيان، بل بمعنى عدم البيان والسعي لعدم البيان في موقع البيان، بحيث يصدق عليه عرفاً وعقلائياً أنه يتعمّد إخفاء دين الله تعالى، وأيضاً عدم إظهار الحق عندما يستدعي الأمر إظهاره بحيث يصدق عليه كتمان الشهادة في بيان الحق أيضاً، أما في غير ذلك فلا تدلّ آيات الكتاب على وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان، كما في علوم الدين ـ غير نفس الدين ـ وليس في الآيات استثناء يجيز الإخفاء في موردٍ هنا أو هناك؛ فإذا أريد الاستثناء فلابدّ له من دليل. علماً أننا لم نجد في القرآن الكريم آيةً تشير من قريب أو بعيد إلى الحث أو تجويز إخفاء شيء في الدين، ولو لعنوان ثانوي، ومعه فلابد للإخفاء ـ أي إخفاء ما يثبت لدينا واقعاً أو تعبّداً أنّه من الدين ـ من دليل مخصّص أو مقيّد أو عنوان ثانوي له قدرة أن يتقدّم على العنوان الأولي، وليس مجرّد عادات أو استنسابات أو استحسانات أو خوفاً من العامّة من الناس، أو حذراً من نقد بعض العلماء أو.. نعم إذا لم يثبت لنا شيءٌ أنه من الدين أو شككنا فلا مانع من الإخفاء؛ لعدم تحقّق الموضوع حينئذٍ.

ومما تقدّم ظهر أنّ الإخفاء والإظهار مفاهيم نسبية، فقد يتطلّب ممن يتصدّى

لإمامة المسلمين دينياً الإبداء أكثر مما يتطلّب من آحاد الناس، فكلّ شيء بحسبه والإنسان على نفسه بصيرة.

٢.١.٢. أدلّة الحديث الشريف على أصالة البيان الديني

نلاحظ في نصوص السنّة الشريف ـ كما الآيات القرآنية ـ عدّة شواهد وأدلّة على أصالةً البيان الديني، وأهمّها:

١ ـ **النبوي المعروف**، قال: «من كتم علماً (يعلمه) نافعاً ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»[١]، وفي صيغة أخرى أسندت إلى أبي سعيد الخدري: «من كتم علماً مما ينفع الله به في أمر الناس، أمر الدين، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»[٢].

وقد نقل الحديثَ الحاكمُ النيسابوري في المستدرك وقال عنه: «هذا إسناد صحيح من حديث المصريين، على شرط الشيخين»، وقد أسنده إلى عبد الله بن عمرو بن العاص[٣].

لكن ورد الخبر بصيغة ثالثة مسنداً إلى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من كتم علماً ألجم يوم القيامة بلجام من نار، قال: هي الشهادة تكون عند الرجل يدعى لها (إليها) أو لا يُدعى، وهو يعلمها، ولا يرشد صاحبها (المؤلّف) إليها، فهو هذا العلم»[٤].

وجاء الخبر أيضاً بطريقٍ مسند إلى عبد الله بن عمرو[٥]، وبآخر مسند إلى عبد الله بن مسعود[٦]، بل ذكر الزيلعي أنّ هذا الحديث ورد بطرق أُخَر إلى: أنس، وطلق بن

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ٧١؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٢٦٣، ٢٩٦، ٣٠٥، ٣٤٤، ٣٥٣، ٤٩٥، ٤٩٩، ٥٠٨ مسنداً إلى أبي هريرة.

(٢) راجع: سنن ابن ماجة ١: ٩٦ ـ ٩٨.

(٣) المستدرك ١: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٤) الطبراني، المعجم الكبير ١١: ٥؛ ومجمع الزوائد ١: ١٦٣.

(٥) صحيح ابن حبّان ١: ٢٩٨.

(٦) جامع بيان العلم وفضله ١: ٥.

علي، وعائشة، وجابر بن عبد الله[١].

وهذا الحديث المشتهر في مصادر الحديث السنّية يدلّ على حرمة كتم مطلق العلم في بعض صيغه، وفي بعضها الآخر حرمة كتم العلم النافع، وفي بعضها حرمة كتمان الشهادة، ولا يختصّ هذا الحديث بعلوم الدين، كما هو واضح، بل يشمل غيرها أيضاً، لكن في تمام مصادر هذا الحديث مناقشات سندية فصّلت في هامش كتاب «تخريج الأحاديث والآثار» للزيلعي، ففي بعض الطرق يوجد إرسال، وبعضها يوجد فيه محمد بن دأب، وبعضها إبراهيم بن أيوب الفرساني. علماً أنّ أهم حديث هنا هو خبر أبي هريرة، ونحن نتوقّف فيه حتى لو تمّ السند إليه. يضاف إليه أنّه لا وجود لهذا الحديث في مصادر الشيعة الإمامية سوى عند ابن أبي جمهور الأحسائي، وهو بلا سند، فالحديث يصعب تحصيل الوثوق به بهذه الطريقة.

نعم هو مؤيّد في فكرته الأساسية بما جاء في القرآن الكريم ومدعوم بأسانيد عدّة تجعله متداولاً بقوّة يغلب على الظن صدقه فيكون حسن المتن مقبولاً.

هذا، وقد ورد خبر عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أيما رجل آتاه الله علماً فكتمه، وهو يعلمه، لقي الله (عز وجل) يوم القيامة ملجماً بلجام من نار» في المصادر الشيعية[٢]، وفيه الحكم بن إبراهيم، وهو مهمل شيعياً ولم يوثّق سنياً[٣].

فهذا الحديث لتعدّد طرقه وكثرتها يفيد الظن لكن لا يستند إليه لوحده.

وفي صيغةٍ لهذا الحديث أيضاً جاءت في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، عن الإمام علي عليه السلام: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: من سئل عن علم فكتمه

---

(١) تخريج الأحاديث والآثار ١: ٢٥٢ ـ ٢٥٧.

(٢) أمالي الطوسي: ٣٧٧؛ وانظر أيضاً: سنن أبي داوود ٢: ١٧٩.

(٣) انظر: تاريخ بغداد ٨: ٢٢٥.

حيث يجب إظهاره، ويزول عنه التقية، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار»[١].

وهو خبر فيه قيود متعدّدة لاسيما إذا فهمنا من «حيث يجب إظهاره» أي في الموضع الذي يجب، لا «من منطلق أنه يجب»، فيدلّ على التفصيل بين حالاتٍ وحالات، فضلاً عن أنه مقيّد بالسؤال وبعدم التقية أيضاً، فلا يصحّ الاستناد له هنا، بل يصلح للطرف الآخر الآتي. وعلى أية حال، فالسند ضعيف؛ لعدم ثبوت نسبة هذا التفسير للإمام العسكري. على أنّ بعض صيغ هذا الحديث ورد في مصادر أهل السنّة مسنداً إلى أبي هريرة دون قيد «حيث يجب إظهاره، ويزول عنه التقية»، وكذلك إلى أنس بن مالك[٢]، بسند فيه يوسف بن إبراهيم الذي غمزوا فيه[٣].

ولاتخاذ موقف من هذا الحديث، يمكن القول بأنّنا لا نجده يبلغ مستوى التواتر؛ نظراً لجملة الملاحظات السندية المسجّلة عليه؛ إضافة إلى أنّ الشيعة لا يملكون طريقاً مستقلاً لهذا الخبر؛ لأنّ سند الشيخ الطوسي واضح في أنه طريق سنّي، ومرسل العوالي يمكن أن يكون مرجعه إما أمالي الطوسي أو المصادر السنية، فلم يبق سوى التفسير المنسوب للإمام العسكري وقد تقدّم بيان حاله؛ فالاطمئنان بصدور الحديث مشكل، نعم الحديث له طرق عدّة وهذا ما يقوّي الظنّ بصدوره.

أما من ناحية المتن، فكما لاحظنا ثمّة اختلافات في تركيبة المتن تضيق المضمون وتوسّعه، فبين عدم التقييد بشيء إلى التقييد بالنافع؛ إلى توضيح النافع بما يشمل النفع الدنيوي والديني، إلى التقييد بالشهادة، إلى التقييد بما يجب مسبقاً إظهاره وتزول معه التقية ويكون بعد سؤال السائل، وهذا معناه أن هناك دائرة أضيق من

---

(١) التفسير المنسوب للإمام العسكري: ٤٠٢.

(٢) مسند ابن حنبل ٢: ٢٦٣، ٢٩٦، ٣٠٥، ٣٥٣؛ وسنن ابن ماجة ١: ٩٧؛ وسنن أبي داوود ٢: ١٧٩؛ والمستدرك ١: ١٠١ و..

(٣) انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب ٢: ٣٤٣.

الأخرى في هذا المجال.

وطبقاً لكون النقل بالمعنى، يمكن أن تكون بعض القيود من إضافة الرواة لتوضيح ما فهموه، وبإمكاننا هنا استبعاد صيغتين أو دائرتين هما:

أ ـ دائرة ربط الحديث بكتمان الشهادة؛ لأنّها رواية منفردة، لاسيما مع وجود احتمال في أن تكون الجملة توضيحاً من ابن عباس نفسه لما قاله النبيﷺ إما من باب بيان أحد أبرز المصاديق أو اجتهاد من ابن عباس في تفسير الرواية النبوية، فهذه الدائرة يمكن استبعادها من الدائرة الرئيسة لصيغ الحديث.

ب ـ دائرة صيغة تفسير العسكري؛ لانفرادها أيضاً عن سائر موارد رواية هذا الحديث، وتضاربها مع صيغة مالك بن أنس التي حذفت قيدين من قيودها، إلى جانب احتمال كونها رواية مستقلّة في مورد السؤال، ويكون قيد السؤال لبيان فرضية الحالة لا لبيان التقييد لسائر الأدلّة، إذ لا يظهر مفهومٌ لهذه الجملة، وهكذا يكون قيد «حيث يجب إظهاره» إما لبيان الشكل الإيجابي لعدم التقية أو إشارة إلى حيثية النفع في العلم والتي بيّنتها الرواية الأصلية هنا.

إذن، فالرواية الأساس هي الرواية الأولى الدائرة بين الإطلاق والتقييد بالنفع، فنأخذ بالقدر المتيقن، وهو التقييد بالنفع الشامل في نفسه للنفع الدنيوي والأخروي، فتدلّ على حرمة كتمان العلم الذي فيه نفعٌ للناس في الدنيا أو الآخرة أو هما معاً.

وإذا تمّ الاستناد لهذا الحديث يكون أوسع دائرةً من الاستدلال القرآني في آيته الأولى العمدة؛ لاختصاص الدليل هناك بما نزل من عند الله من الهدى والبينات، فيما هذا يشمل مطلق العلم النافع، نزل من عند الله في الكتاب أم لا.

٢ ـ خبر زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنينعليه السلام: قوام الدين بأربعة: بعالم ناطق مستعمل له، وبغنيّ لا يبخل بفضله على أهل دينٍ له، وبفقير لا

يبيع آخرته بدنياه، وبجاهل لا يتكبّر عن طلب العلم؛ فإذا كتم العالم علمه، وبخل الغني بماله، وباع الفقير آخرته بدنياه، واستكبر الجاهل عن طلب العلم، رجعت الدنيا إلى ورائها [على تراثها] القهقرى، فلا تغرّنكم كثرة المساجد وأجساد قومٍ مختلفة. قيل: يا أمير المؤمنين، كيف العيش في ذلك الزمان؟ فقال: خالطوهم بالبرّانية ـ يعني في الظاهر ـ وخالفوهم في الباطن، للمرء ما اكتسب وهو مع من أحب، وانتظروا مع ذلك الفرج من الله عز وجل»[1].

هذه الرواية ظاهرة في بيان تشريعات إلزامية من خلال طبيعة النتائج التي ترتبها على ترك التكاليف الأربعة، مع علمنا من الخارج بحرمة الثلاثة الباقية، وهي بخل الغني بماله، وبيع الفقير آخرته بدنياه، وترك طلب العلم استكباراً، وهو فريضة على المسلم إضافة إلى تعبيرها بقوام الدين، أي ما به قيامته على أرض الواقع، فهذا التركيب دالّ على كمال الأهمية.

يضاف إلى ذلك أنّ الحديث يسمح بعدم قيام العالم بكشف علمه عندما تتراجع الدنيا القهقرى ويسوء حال الزمان، والإشارة إلى الجوّانية والبرانية، فيها تعبير واضح لقضية التقية إلى أن يفرّج الله ويهوّن الأمر على الناس من الزمن السوء الذي هم فيه.

والخبر تام السند وفقاً لتوثيق محمد بن خالد البرقي، لكننا لم نتوصّل إلى توثيقه، فلا تتمّ الرواية، مضافاً إلى أنّ مفهوم التقية غير موجود بوضوح، وإنما الموجود مفهوم تدهور الحال بحيث صاروا في زمن رديء ربما لا ينفع معه الكلام.

٣ ـ خبر الراوندي في نوادره، إلى موسى بن جعفر عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من نكث بيعةً، أو رفع لواء ضلالة، أو كتم علماً، أو اعتقل (اعتقد) مالاً ظالماً، أو

---

(١) الصدوق، الخصال: ١٩٧؛ وروضة الواعظين: ٦ ـ ٧؛ ومشكاة الأنوار: ٢٤١؛ وبحار الأنوار ١: ١٧٩، و٢: ٦٧.

أعان ظالماً على ظلمه وهو يعلم أنه ظالم، فقد برأ من الإسلام»[١].

فإنّ ظاهر هذا الحديث هو إطلاق تحريم كتمان مطلق العلم وعدم البوح به، وذلك بقرينة سائر الفقرات المعلومة التحريم من الخارج، إلى جانب الحكم ببراءته من الإسلام، وهو حكم لا يتناسب مع أمر غير محرّم، بل يفهم من الحديث ـ كما يقول السيد الخميني ـ أنه بصدد المبالغة؛ لأنّ البراءة هنا غير حقيقية؛ حيث لا يثبت كفر من تورّط بالإعانة على الظلم، والمبالغة لا تصحّ سوى في مورد كون المعصية كبيرة[٢]، فهذا يدلّ على عظم المعصية في كتم العلم.

والمشكلة الأساسية هنا تكمن في سند نوادر الراوندي، حيث يوجد فيه موسى بن إسماعيل بن موسى الكاظم الذي لم يثبت توثيقه ولم ينصّ أحد على تعديله، كذلك إسماعيل بن موسى الكاظم إذ لا دليل على توثيقه سوى إما كونه من أولاد أحد الأئمة من أهل البيت، وهذا ليس بدليل توثيق؛ لأنّ بعضهم كان كذاباً، بل لم يقم أيّ مستند مقنع يثبت وثاقة وعدالة الذرية النبوية مطلقاً أو إلى القرن الخامس كما ذهب إليه بعض المعاصرين وسمعناه منه شفاهاً وهو الدكتور الفاضل محمود سعيد ممدوح حفظه الله تعالى، أو تولّيه بعض الأوقاف من الأراضي من طرف أبيه الإمام الكاظم، وهذا لا يدلّ على التوثيق؛ لأنّ الإمامة المالية المحدودة في بعض الأوقاف لا تلازم الصدق في النقل، أو بما ذكره الشيخ المفيد من أنّ لكلّ واحد من أولاد الإمام الكاظم فضلٌ ومنقبة[٣]؛ فإنّ هذا لا يلازم التعديل والتوثيق لهم؛ لأنّ الكرم منقبة، والعلم منقبة، والشجاعة منقبة، فربما اشتهر كلّ واحد بشيء من هذه المناقب دون أن يكون المفيد قاصداً أزيد من ذلك، أو أمر الإمام الصادق له

(١) الراوندي، النوادر: ١٢٨؛ ومستدرك الوسائل ١٣: ١٢٣؛ وبحار الأنوار ٢: ٦٧.

(٢) الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) المفيد، الإرشاد ٢: ٢٤٦.

بالصلاة على صفوان بن يحيى، كما ذكر الكشي[١]، وهو ضعيف السند بجعفر بن محمد بن إسماعيل المجهول الذي لم يوثق، فلا دليل على أنّه أمره بذلك، وعليه فيكون سند هذا الحديث ضعيفاً.

٤ ـ **خبر الكراجكي**، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «...من كتم علماً فكأنّه جاهل...»[٢].

وهذا الخبر مرسل من ناحية السند؛ إذ لم يذكر الكراجكي (٤٤٩هـ) سنداً له، إضافةً إلى أنه لا دلالة فيه على الحرمة؛ لأنه يريد أن يقول: إنّ كتمان العالم لعلمه يجعله وكأنّه جاهل، حيث لا أثر له في الحياة فوجوده كوجود الجهّال، وهذا أمر لا علاقة له بتأسيس تحريم شرعي.

٥ ـ **خبر طلحة بن زيد**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام: إنّ الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال؛ لأنّ العلم كان قبل الجهل»[٣].

وهذا الخبر واضحٌ من حيث الدلالة على أنّ الله أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم، فيكون شعاعاً من أشعّة الآية المتقدّمة الدالة على أنّ الله تعالى أخذ ميثاقاً على الذين أوتوا الكتاب كي يبيّنوه للناس ولا يكتمونه، مع أنّ دائرته ما وجب فيه طلب العلم؛ لأنّها وضعت عهد الجاهل والعالم في مقابل بعضهما، وحيث لا يجب طلب تمام العلوم، لذا وجب البذل بحسب ما وجب الطلب، فيجب تعلّم الواجبات لمن لا يعرفها، أما الطبّ فيجب تعليمه بما يحقّق الكفاية؛ لأنه من الواجبات النظامية الكفائية بالتعبير المشهور.

والخبر من ناحية السند تامّ على المعروف، وقد كانت لنا وقفة مع طلحة بن زيد

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٩٢.

(٢) كنز الفوائد: ١٦٢.

(٣) الكافي ١: ٤١؛ وانظر: عوالي اللآلي ٤: ٧١.

في مباحث فقه الجهاد حيث توصّلنا إلى عدم توثيقه؛ فإذا تمّت لم يتم السند وإلا كان صحيحاً.

٦ ـ **خبر طلحة بن زيد الآخر**، عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه الآية: ﴿**وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ**﴾، قال: «ليكن الناس عندك في العلم سواء»[١]. فهذه الرواية بعد ضمّ الآية إليها، تعني أن لا يتمّ التمييز في إعطاء العلم للناس بحيث نقبل على بعضهم ونتكبّر على آخرين. أو عند إعطاء العلم نساوي بين المتعلّمين كما ذكر المازندراني[٢] وغيره، والخبر ظاهر في التطبيق، وأنّ الإمام يريد تطبيق ما في الآية على التعليم.

والخبر من ناحية السند تامّ على المعروف، لكننا لا نأخذ به؛ لوجود كلّ من محمد بن خالد البرقي وطلحة بن زيد فيه.

أما من الناحية الدلالية فلا يفيد؛ لأنه ينهى عن التكبّر، والإعراض عن تعليم البعض تكبّراً لا كتماناً، فكما أنّ الرواية تبيّن مصداقاً للآية، كذلك الآيةُ تحكم على المصداق المبيّن، وحكمها مرتبطٌ بالتكبّر لا بمفهوم الكتمان، فتكون الرواية أجنبيةً عما نحن فيه.

٧ ـ **خبر جابر**، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «زكاة العلم أن تعلّمه عباد الله»[٣]. ونحو هذا الخبر ما جاء مرسلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «زكاة العلم تعليمه من لا يعلمه»[٤]، ونحوه عن الإمام علي عليه السلام: «زكاة العلم نشره.. زكاة العلم بذله لمستحقّه»[٥]، وفي خبر آخر: «إنّ لكلّ شيء زكاة، وزكاة العلم أن يعلّمه أهله»[٦].

---

(١) الكافي ١: ٤١.

(٢) المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ١١٨؛ والنائيني، الحاشية على أصول الكافي: ١٣٠؛ وهذا الاحتمال بعيد؛ لأنه لم يقل: ليكن المتعلّمون عندك سواء، بل الناس.

(٣) الكافي ١: ٤١.

(٤) عدة الداعي: ٦٣؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٥.

(٥) جامع أحاديث الشيعة ٨: ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٦) تحف العقول: ٣٦٤؛ وانظر: مشكاة الأنوار: ٢٤٣؛ وعدّة الداعي: ٦٣.

وحيث إنّ الزكاة واجبة، كان بذل العلم واجباً.

لكنّ الخبر في صيغه غير الأولى، ورد في تمام المصادر بلا سند، أما في صيغته الأولى، فورد في السند عمرو بن شمر، وهو رجل شهدوا عليه بالوضع والكذب والضعف.

يضاف إلى ذلك أنّ بعض صيغ الخبر تجعل زكاة العلم التعليم مطلقاً وبعضها تحصر ذلك بمستحقّيه وأهله، فيؤخذ بالمقدار المتيقن وهو الدائرة الأضيق، مع أنّه ليس في الحديث إشارة إلى الوجوب. كما أنّه ليس كلّ الزكاة واجبة، فكون العلم مما له زكاة لا يعني أنّ زكاته واجبة، بل قد تكون مندوبة، فليس في الخبر دلالة قوية على المطلوب.

٨ ـ **خبر جابر**، قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وأنا شاب، فقال: «من أنت؟» قلت: من أهل الكوفة، قال: «ممّن؟»، قلت: جعفي... قال: ودفع إليّ كتاباً وقال لي: «إن أنت حدّثت به حتى تهلك بنو أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي، وإذا أنت كتمت منه شيئاً بعد هلاك بني أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي»، ثم دفع إليّ كتاباً آخر، ثم قال: «وهاك هذا؛ فإن حدّثت بشيء منه أبداً فعليك لعنتي ولعنة آبائي»(١).

الواضح في هذا الخبر أنّ موضوع التقية حاضر، من حيث إنّ بعض الموضوعات تفشى بعد زوال عصر بني أمية، وهذا معناه أنّ عدم وجود التقيّة معناه حرمة الكتمان، وهو المطلوب.

لكنّ هذا الخبر مبتلى بعمرو بن شمر الكذاب الوضاع، أما جابر، فهذا الرجل روى كثيراً عن أهل البيت، لكنّ مجموعةً من الضعفاء أكثروا من الرواية عنه، كعمرو بن شمر، ومفضل بن صالح، ومنخل بن جميل، ويوسف بن يعقوب، لهذا اتخذت رواياته وضعاً خاصاً، فصار أكثرها غير معتبر، وفي ظنّي أنّ بعض الشخصيات الغامضة نسجت حولها وعليها قصص كثيرة، وأظنّ أنّ جابراً الجعفي

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٣٨.

كانت له ميوله الخاصّة التي ناسبت بعض الرواة الوضّاعين ليكذبوا عليه فحوّلوه إلى أسطورة، ومن أشكال الأسطرة أنه نسجت روايات أنه حدّثه الإمام بتسعين ألف حديث وكان يكتمها، ومنها هذه الرواية؛ إذ مع كونه شاباً ولا يعرفه الإمام بل سأله ليتعرّف عليه، ألقى إليه كتابين هامّين: أحدهما يكتم في عصر بني أمية، والثاني إلى الأبد، فإذا كان الإمام يعمل بعلوم غيبيّة فما معنى سؤاله له عن نفسه، ولو كان يعلم بعلومٍ عادية فكيف وثق به بهذه السرعة وسلّمه كتابين خطرين..؟! أظنّ أنّ هذه الروايات تهدف الوضع عليه لتبرير ما سينسجه الوضّاعون منسوباً إليه، حتى إذا سئلوا قيل: هذا من العلم المكتوم الذي لا يعرفه سائر أصحاب الأئمة.

٩ ـ خبر عبد الله بن المغيرة ومحمد بن سنان عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال علي عليه السلام: «إنّ العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامة ريحاً، يلعنه كلّ دابة حتى دواب الأرض الصغار»[(١)].

والخبر ظاهر في بيان عقاب العالم كاتم العلم، فهو يفيد حرمة اتصاف العالم بكونه كاتماً، ولا يحرّم مطلق كتمان من مطلق شخص، بل هو يحكي عن اتصاف عنواني، كما بيّنا هذا وأمثاله سابقاً.

والخبر من حيث السند تام على المعروف، وعندنا أنّ فيه محمد بن خالد البرقي وطلحة بن زيد في مصدره الرئيس وهو المحاسن، أما في سائر المصادر فورد مرسلاً.

١٠ ـ خبر علي بن سويد السائي، قال: كتب إليّ أبو الحسن موسى عليه السلام وهو في الحبس: «..ولا تفشِ ما استكتمك، أخبرك أنّ من أوجب حقّ أخيك أن لا تكتمه شيئاً ينفعه، لا من دنياه ولا من آخرته»[(٢)]. وفي صيغة أخرى: «..ولا تفش ما

---

(١) المحاسن ١: ٢٣١؛ ومشكاة الأنوار: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٥٤ ـ ٧٥٥.

استكتمناك من خبرك؛ إنّ واجب حقّ أخيك أن لا تكتمه شيئاً تنفعه به لأمر دنياه وآخرته..»[١].

فهذا الخبر يضع أوجب واجبات الأخوّة الإسلامية في عدم كتمان شيء نافع عن الأخ، سواء على الصعيد الدنيوي أم الأخروي، فيشمل العلوم، وأما تصريحه بعدم إفشاء ما استكتمه الإمام فهو ذو مورد خاصّ ظاهر أنه كان بينه وبينه، وربما يكون لعنوان ثانوي فكأنّ الإمام بيّن له بعد أن طلب منه الكتمان فيما استكتمه أنّ ينتبه إلى أنّ الأصل هو عدم الكتمان، ولعلّ هناك خصوصية للكتمان، وقد يكون المكتوم أمراً شخصيّاً يتصل بقضايا زمنيّة أو أمنيّة خاصّة بالراوي نفسه (استكتمتك من خبرك) والإمام في السجن كما جرى الحديث في مطلع الرواية.

وهذا الخبر له أربعة طرق، تشترك ثلاثة منها في محمد بن منصور الخزاعي، والرابع منفرد، وهذه الأسانيد ضعيفة تارةً بمحمد بن منصور الخزاعي المجهول[٢]، وكذلك سهل بن زياد الآدمي في أحد هذه الأسانيد التي فيها الخزاعي، وفي السند الأخير المنفرد ورد حمزة بن بزيع ولم يوثق أيضاً[٣].

١١ ـ **خبر جابر بن يزيد**، قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام... ـ إلى أن قال الإمام عليه السلام ـ: «إنّ أمير المؤمنين خطب الناس بالمدينة بعد سبعة أيام من وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم... فقال: الحمد لله الذي منع الأوهام أن تنال إلا وجوده، وحجب العقول أن تتخيّل ذاته لامتناعها من الشبه والتشاكل.. أيها الناس، لا خير في الصمت عن الحكم، كما أنه لا خير في القول بالجهل...»[٤]. وهذه هي الخطبة

---

(١) الكافي ٨: ١٢٦.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٨: ٢٩١، ٢٩٢، رقم: ١١٨٦٠، ١١٨٦٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٩، رقم: ٤٠٣٥.

(٤) الكافي ٨: ١٨ ـ ٣٠؛ ونهج البلاغة ٤: ٤٣، ١٠٨؛ وتحف العقول: ٩٤؛ وخصائص الأئمة: ١١٢، ١٢٤؛ وأنساب الأشراف: ١١٤.

المعروفة بخطبة الوسيلة.

والخبر ينفي الخيرية عن الصمت عن قضايا الحكمة والعلم النافع؛ لكنّه ليس ظاهراً في الحرمة بشكل واضح، يضاف أنه في تمام المصادر جاء بلا سند، والكلّ يبدو لي أنه أخذه من الكليني في الكافي، وهو المصدر الوحيد المسند، وفيه عمرو بن شمر الكذاب الوضاع، فلا يحتجّ بهذا الخبر، لاسيما وأنّ هذه الخطبة جاء فيها تعابير يبعُد جدّاً تناولها في ذلك الزمان فلتراجع، كما ألمحنا إلى بعض العبارات في أوّلها.

١٢ ـ خبر الكراجكي، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «شكر العالم على علمه أن يبذله لمن يستحقّه»[1]. وهو لا يدلّ على الإلزام بصورة واضحة، فضلاً عن خلوّه في تمام مصادره من ذكر سندٍ له.

إلى غيرها من الروايات التي حالها في الدلالة أو السند كحال ما أسلفناه.

ونتيجة البحث في الأحاديث أنه لم يثبت منها شيء سنداً. نعم، على المشهور يوجد بينها بعض الروايات الثابتة، مضافاً إلى موافقتها لما جاء في القرآن الكريم.

٣.٢. نظرية أصالة الكتمان الديني (اتجاهات باطنيّة وفقهيّة)، الأدلّة والمستندات

قد يذهب أحدٌ إلى أصالة الكتمان العامة أو في الجملة في قضايا الدين ومعارفه، وإن لم نعثر في الفقه الإسلامي على من ذهب إلى هذا الرأي على العموم، لكن قد يستدلّ له تارةً بالكتاب وأخرى بالسنّة:

١.٢.٣. الأدلّة القرآنية على أصالة الكتمان الديني، وقفات وتأمّلات

لا يبدو أنّ في القرآن الكريم أي نصّ يشي بفكرة الكتمان في الدين، لا كلاً ولا بعضاً، سوى نصّ واحد، إنما أستحضره هنا؛ لوروده في إحدى الروايات، ممّا يضطرّنا إلى تحليله، وإن كان واضحاً.

---

(١) كنز الفوائد: ٢٤٠؛ والواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٩١.

وهذا النص هو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ وَقَدْ جَاءكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر: ٢٨). فقد يتصّور أنّ هذه الآية تفيد جواز كتمان الدين أو بعضه.

لكن يجاب:

أولاً: هناك فرق بين أن نكتم الدين ونكتم التديّن، فهذا الرجل كان يكتم تديّنه على آل فرعون، وهذا أمرٌ آخر لا ربط له بكتمان الدين، مقابل نشر معارفه وانتشارها.

ثانياً: لو سلّمنا ترابطهما الميداني عادةً، فغاية ما في الأمر الإخبار عن حالة فردية لشخصٍ كان يعيش في مناخٍ من الخوف والتقية، فإحراز عدم وجود خصوصيّة وحالة عنوانية طارئة في هذا الشخص ـ الفرد في غاية الإشكال؛ بل كلّ شيء ـ من خلال سياق الإخبار عن قصص فرعون وظلمه ـ يعطي دلالةً على أنّ كتمان تديّنه كان خوفاً وتقيّة.

وعليه، فالاستدلال بالقرآن العزيز على تجويز كتمان الدين غير وجيه.

٢.٢.٣. أدلّة السنّة الشريفة على الكتمان الديني، فهم حركي وتاريخي

ثمّة روايات عن أهل البيت النبوي لابدّ من رصدها، يمكن أن تكون هي المستند في تجويز ـ بل أحياناً وجوب ـ كتمان ولو بعض الدين، ومهمّ هذه الروايات ما يلي:

١ ـ **خبر سليمان بن خالد**، قال: قال (لي) أبو عبد الله عليه السلام: «يا سليمان، إنّكم على دين من كتمه أعزّه الله، ومن أذاعه أذلّه الله»[١].

فهذا الخبر ـ سواء كان عاماً يراد بالدين فيه الإسلام أم كان خاصاً يراد به

---

(١) المحاسن ١: ٢٥٧؛ والكافي ٢: ٢٢٢.

التشيّع ـ يدلّ على رجحان كتمان الدين، وأنّ في ذلك العز في مقابل الإظهار الذي فيه الذلّ.

والذي يرجّح أن يكون ذلك خاصّاً بالمذهب الشيعي؛ لبُعد احتمال إرادة إظهار الإسلام، وقد أظهره الله ورسوله وقامت عليه سيرة المسلمين وصريح آيات الكتاب المبين من الدعوة إلى سبيل الله وغير ذلك، لذلك نجد أنّ هذا اللون من الروايات يتّصل بإذاعة مفاهيم التشيّع الأساسية.

وقد فسّر المازندراني الحديث بأن يكون المؤمنون كاتمين لإيمانهم، أي كحال مؤمن آل فرعون[١]، وهذا التفسير لا يلوح من ظاهر الخبر؛ لأنّ ظاهره كتمان الدين مقابل إذاعته، لرجوع الضمير في «كتمه» إلى الدين، نعم قد يتلازمان أو يحصلان معاً خارجاً، لكن قد يفترقان كثيراً.

ولكي نفكّك مضمون الرواية نجد أنها وضعت الكتمان مقابل الإذاعة؛ وهذا يعني أنّ الكتمان يقصد به أن لا يذيع ولا يشيع أمر الإمامة، وهو ما لا ينافي تناقل هذا الأمر في أطر محدودة، وبطرق وقنوات ضيّقة جداً كأن يقوله لشخص محدّد يثق به سلفاً، فلا يقال: إنه ممن يشيع هذا الأمر، إلا في بعض الموارد الخاصّة.

وعلى أية حال، فهذا الخبر يحتمل التقية دون أن يظهر فيه شاهدها، لكنه خبر ضعيف بجهالة يونس بن عمار الذي لا توثيق له، سوى وروده في أسانيد كامل الزيارة، وليس من المشايخ المباشرين[٢]، وأما الاستدلال لوثاقته ببعض الروايات[٣] فلا يصحّ؛ لأنه بنفسه هو الذي نقل لنا هذه الروايات، ونظرية كامل الزيارة ليست تامّة كما فصّلناه في علم الرجال.

---

(١) شرح أصول الكافي ١: ٢٥٨.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، رقم: ١٣٨٦٨.

(٣) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣١٣.

٢ ـ **صحيحة أبي حمزة**، عن الإمام زين العابدين عليه السلام، قال: «وددت والله أني افتديت خصلتين في الشيعة لنا ببعض (لحم) ساعدَي: النزق، وقلّة الكتمان»[١].

ومن الواضح أنّ الإمام يذمّ خصلتين في شيعته: إحداهما قلّة الكتمان، أي أنهم يكتمون لكن ليس بالحدّ المطلوب؛ لهذا فهو مستعدّ لأن يقدّم لحم ساعديه ليتحقّق منهم الكتمان، وهذا تشديد على الأمر.

لكنّ هذا الحديث يحتمل التقية جداً والتاريخية كذلك، لاسيما مع صدوره في زمن الإمام زين العابدين نظراً لحراجة الوضع الشيعي بُعيد استشهاد الإمام الحسين، يضاف إلى ذلك أنه طلب منهم الكتمان، ولم يحدّد متعلّقه، هل هو كتمان الدين مقابل كشفه والدعوة إليه أم كتمان تديّن الإنسان، وإن كان كتمان التديّن آنذاك يساوق كتمان الدين، ويبدو أنّ المراد بالدين هو أساسيات المذهب الشيعي.

٣ ـ **خبر زيد الشحّام**، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أمر الناس بخصلتين فضيّعوهما، فصاروا منهما على غير شيء: (كثرة) الصبر، والكتمان»[٢].

وقد فسّر هذا الخبر بكتمان الدين عن غير أهله[٣]، لكنه غير واضح، فليس في الحديث ما يشير إلى هذا الأمر، وإنما هو أمر سببه توهّم بعض المحدّثين حيث وضع هذا الحديث في بابٍ يتصل بهذه القضية؛ وإلا فظاهر الحديث هو الترغيب في الكتمان، وأن يكون من خصال المؤمن أن لا يبوح بكلّ شيء وأن يتعلّم السرية في حياته، دون أن يرتدّ باطنياً انطوائياً، بل لتيسير أعماله في الدنيا، كما جاء في الحديث النبوي: «استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان؛ فإنّ كل ذي نعمة محسود»[٤]، فلا

---

(١) الكافي ٢: ٢٢١ ـ ٢٢٢؛ والخصال: ٤٤.

(٢) المحاسن ١: ٢٥٥؛ والكافي ٢: ٢٢٢.

(٣) المازندراني، شرح أصول الكافي ٩: ١٢٧.

(٤) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ٨: ١٩٥ و..

ربط لهذا الحديث بما نحن فيه ـ بل لعلّ الحديث السابق تشمله هذه الملاحظة أيضاً ـ فضلاً عن ضعف هذا الحديث سنداً بمحمد بن سنان.

٤ ـ **مرسل ابن بكير،** عن أبي جعفرعليه السلام ـ في حديث ـ: «..وليعد غنيكم على فقيركم، ولا تبثوا سرّنا، ولا تذيعوا أمرنا»[١].

فهذا الخبر ينهى عن بث سرّهم وما كان من علومهم مما لا يعلمه الناس، إضافة إلى النهي عن إذاعة أمرهم وولايتهم، لكن لا يعتمد على هذا الحديث هنا؛ لأنه ضعيف السند بالإرسال.

٥ ـ **خبر عبد الأعلى،** قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «إنه ليس من احتمال أمرنا التصديق له والقبول فقط. من احتمال أمرنا ستره وصيانته من غير أهله، فأقرئهم السلام، وقل لهم: رحم الله عبداً اجترّ مودّة الناس إلى نفسه، حدّثوهم بما يعرفون واستروا عنهم ما ينكرون، ثم قال: والله ما الناصب لنا حرباً بأشدّ علينا مؤونة من الناطق علينا بما نكره، فإذا عرفتم من عبدٍ إذاعةً فامشوا إليه وردّوه عنها، فإن قبل منكم، وإلا فتحملوا عليه بمن يثقل عليه ويسمع منه، فإنّ الرجل منكم يطلب الحاجة فيلطف فيها حتى تقضى له، فالطفوا في حاجتي كما تلطفون في حوائجكم، فإن هو قبل منكم وإلا فادفنوا كلامه تحت أقدامكم، ولا تقولوا: إنه يقول ويقول..»[٢].

وفي خبر مدرك بن الهزهاز (زهير)، قال: قال الصادقعليه السلام: «يا مدرك، رحم الله عبداً اجترّ مودّة الناس إلينا، فحدَّثهم بما يعرفون، وترك ما ينكرون»[٣].

---

(١) الكافي ٢: ٢٢٢.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٢٢٢ ـ ٢٢٣؛ ودعائم الإسلام ١: ٦١؛ وشرح الأخبار ٣: ٥٠٧.

(٣) أمالي الصدوق: ١٥٩؛ والخصال: ٢٥؛ وشرح الأخبار ٣: ٥٩٠؛ وأمالي الطوسي: ٨٦؛ والطبري، بشارة المصطفى: ٣٧، ١٥٧.

هذا الحديث يؤسّس للتمييز بين ما يعرفه الناس وما يستنكرونه لو سمعوه، والإمام يحذّر من إذاعة أمرهمعليهم السلام ضمن هذه السياسة الثنائية؛ ولهذا جعل المازندراني[١] هذا الحديث بمثابة شاهد جمع بين الروايات، فنحمل المانعة عن الإذاعة على حالة استنكار الناس، ونحمل المجوّزة على حالة عدم استنكارهم.

والخبر واضح في التفصيل، وأنّ جهة النهي ليست عن مطلق الإذاعة، وإنما بصدد قضية استنكار الناس وردّ فعلهم على هذه القضية الدينية أو تلك.

وهذا الخبر ضعيف بورود محمد بن سنان في سنده، وفي الرواية الثانية بجهالة مدرك سواء كان ابن زهير أم ابن الهزهاز أم..، حيث لم يتعرّضوا لتوثيقه إطلاقاً[٢].

٦ ـ **خبر معلى بن خنيس**، قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام: «يا معلّى، أكتم أمرنا ولا تذعه؛ فإنه من كتم أمرنا ولم يذعه أعزه الله به في الدنيا وجعله نوراً بين عينيه في الآخرة، يقوده إلى الجنة. يا معلّى، من أذاع أمرنا ولم يكتمه أذلّه الله به في الدنيا، ونزع النور من بين عينيه في الآخرة، وجعله ظلمةً تقوده إلى النار. يا معلّى، إنّ الله يحبّ أن يعبد في السرّ كما يحبّ أن يعبد في العلانية. يا معلّى، إنّ المذيع لأمرنا كالجاحد له»[٣].

هذا الخبر يضع قضية الكتمان في سياق التقية كما هو واضح، وكذلك يمكن مقاربته مع خبري عبد الأعلى ومدرك (الهزهاز)، على أساس أنّ استنكار الناس الذي جعل أساساً في كتمان الأمر يمكن أن يرجع إلى التقية، فالاستنكار يصاحبه عادةً ردّات فعل، فيقترب مضمون هذه الروايات من بعضها.

لكنّ الخبر ضعيف بمحمد بن خالد البرقي، وكذلك بعبد الله بن يحيى المجهول

---

(١) شرح أصول الكافي ٩: ١٢٩.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٩: ١١٦ ـ ١١٨، رقم ١٢٢١٣، ١٢٢١٦، ١٢٢١٧، ١٢٢١٩.

(٣) الكافي ٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ والمحاسن ١: ٢٥٥.

إلا إذا كان الكاهلي، وهو أمر لا مثبت له بعد تعدّد المسمّين بعبد الله بن يحيى، لاسيما وأنّ الطوسي ترجم الكاهلي وترجم أيضاً عبد الله بن يحيى دون توصيفه بأكثر من ذلك، فالرواية غير معتبرة سنداً.

٧ ـ **خبر هشام بن سالم وغيره**، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**أُوْلَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا**﴾ قال: «بما صبروا على التقية»، ﴿**وَيَدْرَؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ**﴾ قال: «الحسنة التقية، والسيئة الإذاعة»[١].

وهذا الخبر يدعم المقابلة بين الإذاعة والتقية، ويعزّز فرص تقييد النهي عن الإذاعة بحال التقية أيضاً، ومن حيث السند هو تام بالإجماع تقريباً، لولا قضية إبراهيم بن هاشم التي كانت لنا بعض الكلمات فيها، نعم هو في سنده الوارد في تفسير فرات الكوفي يعاني من ضعف، بجهالة محمد بن ذازان أو ذادان أو ذران، فعلى كل التقادير هو رجلٌ في غاية الإهمال، ورواياته قليلة جداً.

٨ ـ **خبر هشام بن سالم**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ مثل أبي طالب مثل أصحاب الكهف، أسرّوا الإيمان وأظهروا الشرك، فآتاهم الله أجرهم مرّتين»[٢]؛ وورد هذا الخبر عينه بسند آخر إلى عبد الله بن الفضل الهاشمي[٣]، وورد بدل هشام بن سالم، المفضل بن عمر في معاني الأخبار للصدوق، مع الاتحاد في سائر أفراد السند[٤].

وفي أصل كتمان أبي طالب إيمانه ورد خبر يوسف بن محمد بن زياد، وشبيه به حول أصحاب الكهف خبر عبد الله (عبيد الله) بن يحيى عن الصادق عليه السلام، وخبر

---

(١) الكافي ٢: ٢١٧؛ ونحوه الاختصاص: ٢٥؛ ومشكاة الأنوار: ٨٨؛ وتفسير فرات الكوفي: ٣٨٥.

(٢) الكافي ١: ٤٤٨؛ وروضة الواعظين: ١٣٩.

(٣) أمالي الصدوق: ٧١٢.

(٤) معاني الأخبار: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

الكاهلي أيضاً، وخبر عبد الرحمن بن كثير[١].

والخبر هنا يمدح كتمان الإيمان؛ لكنّ مناخه بيانٌ لحال التقية التي كان عليها المسلمون أوّل الإسلام، كما كانت حال الشدّة التي عاشها أصحاب الكهف؛ إلا إذا قيل: إنّ إسرار أبي طالب بالإيمان لم يكن لتقية، بل كان لمصالح الدفاع عن النبي، وإلا فموقعه من قريش لا يسمح لهم بأذيّته، علماً أنه لو كان للتقية لكان سائر المسلمين ممّن هم أضعف منه قوّةً ونفوذاً في قريش أولى منه بالتقية، فلابد أن يحمل هذا الخبر على ضرورة أخرى غير التقية، أو على التقية لمصلحة غيره، يُدعم ذلك بما دلّ على أنه كتم إيمانه مخافةً على بني هاشم، وإن كان ضعيف السند بالرفع[٢].

يضاف إلى ذلك أنّ هذا الخبر ظاهره كتمان التديّن لا كتمان الدين، فالعنوانان مختلفان، على أنّ تساؤلاً يظلّ قائماً أمام هذه الرواية وذلك أنها تخالف كلّ تلك النصوص والأدلّة التاريخية التي يقدّمها الشيعة لإثبات إسلام أبي طالب، وذلك أنّ تلك **الأدلّة** ـ مثل نظمه للأشعار في حقّ النبي ودفاعه عنه أمام قريش بشكل بدا إسلامه فيه صريحاً واضحاً.. ـ لا تنسجم مع كونه قد أسرّ إسلامه، إلا إذا حملنا هذه الرواية على مرحلة من مراحل حياة أبي طالب، بحيث عاد بعدها وأظهر إسلامه، وإن حصل مع أصحاب الكهف أنهم أسرّوا ولم يعلنوا بل فضّلوا العزلة في الكهف هرباً من بطش الباطش. وإلا فلماذا يُلام أهل السنّة على قولهم بكفر أبي طالب، فإنّ نظريتهم ستكون على مقتضى تعاملهم مع ظاهر الأمور، إلا إذا قيل: إنّ إسلامه كان معروفاً بين المسلمين خاصّة في ذلك الزمان.

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٠ ـ ٢٣١، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ٢٩، ح١٤، ١٦، ١٧، ١٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٦: ٢٣١ ـ ٢٣٢، ح١٨.

وعلى أية حال، فالرواية لها سند ضعيف بمحمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني المهمل[١] وترضّي الصدوق عليه لا يدلّ على توثيقه. لكنّ سند الكليني تامّ على المشهور وفيه إبراهيم بن هاشم.

٩ ـ الخبر عن الإمام علي عليه السلام ومثله عن الإمام زين العابدين عليه السلام (أو نقله الثاني عن الأول) أنه أقبل إليه طبيب يوناني ودار بينه وبينه كلام، ومما قال عليه السلام: «.. وآمرك أن تصون دينك وعلمنا الذي أودعناك، وأسرارنا التي حمّلناك، فلا تُبد علومنا لمن يقابلها بالعناد، ويقابلك من أجلها بالشتم واللعن والتناول من العرض والبدن، ولا تفشِ سرّنا إلى من يشنّع علينا عند الجاهلين بأحوالنا، ويعرّض أولياءنا لنوادر الجهال، وآمرك أن تستعمل التقية في دينك..»[٢].

والخبر فيه ربط بين السرّ والكتمان وبين المضارّ المترتبة على الإفشاء مع ربطٍ له كذلك بالتقيّة، وهذا يعزّز ما سبقه من نصوص، علماً أنّه لا سند له في الاحتجاج ولا في التفسير المنسوب للإمام العسكري.

١٠ ـ صحيح القاسم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خلق في المسجد يشهرونا ويشهرون أنفسهم، أولئك ليسوا منّا، ولا نحن منهم، أنطلق فأداري (فأواري) وأستر فيهتكون ستري، هتك الله ستورهم (سرّهم)، يقولون: إمام، أما والله ما أنا بإمام إلا لمن أطاعني، فأما من عصاني فلست له بإمام، لم يتعلّقون بإسمي؟! ألا يكفّون (يلقون) اسمي من أفواههم، فوالله لا يجمعني الله وإياهم في دار»[٣].

وقد جاء هذا الخبر في رجال الكشي عن قاسم الصيرفي قال: سمعت أبا عبد

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٥: ٢٣٠ ـ ٢٣١، رقم: ٩٩٦١.

(٢) تفسير الإمام العسكري: ١٧٥؛ والاحتجاج ١: ٣٥٤.

(٣) الكافي ٨: ٣٧٤.

الله عليه السلام يقول: «قوم يزعمون أني لهم إمام، والله ما أنا لهم بإمام، ما لهم لعنهم الله، كلّما سترت ستراً هتكوه، هتك الله ستورهم، أقول كذا، يقولون إنما يعني كذا، إنما أنا إمام من أطاعني»[(١)].

فهذا الخبر صريح في التنديد بالإذاعة؛ لكنه واضح أيضاً في أنّ الكتمان كان للمداراة على تقديرٍ في نسخة الكافي، وهو كما يحتمل التقية كذا يحتمل أنّ الإمام يريد نهج الستر والإخفاء لنفسه وذاته وعنوانه فالكشف خلاف ذلك، ما لم نقل بأنه ركّز في صيغة الخبر في الكافي على إعلان أنه بشخصه إمام، ويبدو أنه لا يريد الإعلان عن ذلك أيضاً، ولعلّ هذا ما يعزّز فرص التقية؛ لأنّ ادّعاء الإمامة أمرٌ يقع في سياق مواجهة السلطة.

والخبر من ناحية السند تام، نعم قاسم الصيرفي لا توثيق له في كتب الرجال، إلا أنّ الشيخ الكليني شهد بأنه رجل صدق في سند الرواية نفسها، حيث قال: «عن القاسم ـ شريك المفضل ـ وكان رجل صدق...»[(٢)]، مع بُعد احتمال عود الجملة للمفضل، فالرواية تامّة السند.

١١ ـ **صحيحة البزنطي**، عن الرضا عليه السلام، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن مسألة فأبى وأمسك، ثم قال: لو أعطيناكم كلّما (كما) تريدون كان شراً لكم، وأخذ برقبة صاحب هذا الأمر، قال أبو جعفر عليه السلام: ولاية الله أسرّها إلى جبرئيل عليه السلام، وأسرّها جبرئيل إلى محمد صلى الله عليه وآله، وأسرّها محمد إلى علي، وأسرّها علي إلى من شاء الله، ثم أنتم تذيعون ذلك، من الذي أمسك حرفاً سمعه؟ قال أبو جعفر عليه السلام: في حكمة آل داوود، ينبغي للمسلم أن يكون مالكاً لنفسه مقبلاً على شأنه عارفاً بأهل زمانه،

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٩٠.

(٢) الكافي ٨: ٣٧٤؛ وانظر حوله: معجم رجال الحديث ١٥: ٢٧، رقم: ٩٥٣٤، وص٧٢، رقم: ٩٥٩٩، ٩٦٠٠.

فاتقوا الله ولا تذيعوا حديثنا.. فلولا أنّ الله يدافع عن أوليائه وينتقم لأوليائه من أعدائه، أما رأيت ما صنع الله بآل برمك، وما انتقم الله لأبي الحسن‌عليه السلام، وقد كان بنو الأشعث على خطر عظيم، فدفع الله عنهم بولايتهم لأبي الحسن، وأنتم بالعراق ترون أعمال هؤلاء الفراعنة، وما أمهل الله لهم، فعليكم بتقوى الله، ولا تغرّنكم [الحياة] الدنيا، ولا تغترّوا بمن قد أمهل له، فكأنّ الأمر قد وصل إليكم»(١).

وفي خبر أبي بصير، قال: سمعت أبا جعفرعليه السلام يقول: «سرّ أسرّه الله إلى جبرئيل، وأسرّه جبرئيل إلى محمد، وأسرّه محمد إلى علي، وأسرّه عليّ إلى من شاء الله واحداً بعد واحد، وأنتم تتكلّمون به في الطرق»(٢).

ظاهر هذا الحديث التامّ السند إلى البزنطي، والضعيف السند إلى أبي بصير بالبطائني المعروف، أنّ الإمام ينهى عن الإفشاء، لكنّ تعبير «عارفاً بأهل زمانه» يفيد ما يتصل بالتقيّة هنا، أي أن يكون عارفاً بالأجواء المحيطة في عصره بحيث يعرف أنّ الظروف ملائمة للحكاية أم لا، فهذا ما لا يعطي للنهي عن إذاعة أحاديثهم إطلاقه وإنما يشير إلى الظروف المحيطة بالقضية، والأصرح من ذلك مطلع الرواية الذي يحكي عن أننا لو أعطيناكم كلّ ما تريدون كان آخذ برقبة صاحب هذا الأمر، وهذا يعني أنّ الإفشاء لكم قد يكون تضييقاً للخناق على الإمام نفسه، فيكون الإمام قد دلّ على أنني إنما لا أقول كلّ شيء حمايةً لكم ولي، وهذا ما يعطي مؤشر التقية أيضاً، سواء جعلنا كلمة «أخذ»، بصيغة المجهول أو جعلناها «آخذ» أو جعلناها مبتدأ في جملة استئنافية.

كما يبدو أنّ المقصود بعض الروايات ونوعيّاتها لا مطلق حديثٍ لهم، وإلا فهناك العشرات من النصوص منهم تحث على تناقل الحديث وبثه وتدوينه، بل هذا معلوم

(١) الكافي ٢: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) النعماني، الغيبة: ٤٤.

من سيرة أصحاب الأئمة في القرون الأولى، مما يعزّز احتمال خصوصية بعض الموضوعات، وهذا ما يفهم من خبر أبي بصير الذي يشبه خبر البزنطي في التركيب، فكأنّه يتحدث عن سرّ يتم الحديث به في الطرقات، لا عن مطلق ما في دين الله.

والخبر الأول تام، لكن الكلام في أنّ هذا الحديث كلّه حديث واحد أم هو حديثان، فقد احتمل التعدّد المحققُ المازندراني(١)، وأنّ الخبر عن أبي جعفرعليه السلام أدرجه المصنف ـ أي الكليني ـ بعد الجملة الأولى التي هي للإمام الرضاعليه السلام، ولم يذكر المازندراني الوجه في ذلك، لكن ربما نجد له وجهاً من حيث إنّ هذه الرواية جاءت في كتاب قرب الإسناد للحميري(٢)، على شكل مجموعة من الأسئلة التي يوجّهها البزنطي للإمام الرضاعليه السلام، وهناك يسأل عن مسألة الرؤية فيمسك الإمام ويجيبه مما جاء في السطر الأول لهذه الرواية فقط، ثم يضيف الجمل الأخيرة بعد المنقول من الإمام أبي جعفرعليه السلام فيما يخصّ بني العباس، فيفهم منه أنّ الرواية عن أبي جعفر ربما نقلها الكليني في الوسط لمزيد بيان لقضية الكتمان، دون أن يذكر لها سنداً، فتكون مرسلةً، وقد يكون الكليني أخذها من كتاب الغيبة للنعماني أو من المصدر الذي أخذ الرواية منه النعماني في الغيبة، فتكون ضعيفةً بالبطائني.

لكن الذي يبدو رغم وجود بعض الارتباك في تركيبة الرواية، أنّ الإمام استشهد بكلامين للإمام الباقر، ثم أنهى كلام الباقر وعاد للحديث مجدّداً من قوله: «فاتقوا الله ولا تذيعوا حديثنا..»، أو من قوله: «فلولا أنّ الله يدافع..»، وعندما تحدّث عن آل برمك قصد أنّ الله انتقم بإهلاكهم لأبي الحسن الكاظم، لا أنه أنتقم لأبي الحسن الرضاعليه السلام، وأما عدم نقل «قرب الإسناد» للمقطع المتوسّط للكلام، فلعلّه لأنه يريد أخذ كلام الرضا فقط، أو أنّه قد وصلته الرواية منقوصةً، وعليه

(١) شرح أصول الكافي ٩: ١٣٢.

(٢) قرب الإسناد: ٣٨٠.

فالرواية تامّة السند لا نقاش فيها.

لكن يبقى في متنها مشكلة صغيرة، وهي أنّ ظاهرها أنّ هذا السر قد انتقل من إمام إلى إمام، وهو ظاهر في أنّه من البداية لم يظهر على أحد، وهو أمرٌ لا يمكن التصديق به إذا أريد من هذا السرّ قضيّة الإمامة، فكيف كان هذا هو حالها في زمن الحسنين والإمام علي ومن بعدهم والنصوص في الداخل الشيعي تعلن بوضوح إمامتهم لكلّ شيعي ينتمي إلى هذا المحفل العقائدي؟! فكيف يمكن التصديق بما يشبه الاعتقاد الباطني عند بعض الإسماعيليّة من توارث الإمامة بطريقة سرّية لا يعلمها أحد؟! اللهم إلا إذا قيل بأنّ عامّة الناس ما كانوا يعلمون زعم أهل البيت الإمامة لأنفسهم؛ ولهذا ساد بينهم اعتقاد بأنّ المحيطين بهم هم من روّجوا لإمامتهم لا أنّهم هم من القائلين بذلك.

١٢ ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من استفتح نهاره بإذاعة سرّنا، سلّط الله عليه حرّ الحديد وضيقَ المحابس (المجالس)»[١]، وقد وردت هذه الرواية ضمن رواية طويلة في وصية الإمام الباقر لمحمد بن النعمان الأحول المعروف بمؤمن الطاق، حيث أوردها الحراني مرسلةً في *تحف العقول*[٢].

والذي ينبغي فهمه من هذه الرواية ـ بعد مقارنتها بغيرها ـ أنّ ألسنة الروايات على أنواع: أحدها كشف أمرهم. وثانيها إذاعة حديثهم. وثالثها كشف سرّهم، والأولى والثانية قد تكون فيهما عمومية، أما الثالثة فنحن لا نعرف ما هو سرّهم، فلعلّه إشارة إلى بعض ما عندهم مما كانوا يطلبون من شيعتهم عدم إفشائه، وهذا ما يعني أنّ أحاديثهم ربما كانت على نوعين: قسم يفترض أن لا يباح به وآخر يفترض أن يقال، والأوّل هو السرّ، ولعلّه بهذا نفهم الجمع بين تحريم إذاعة حديثهم من

(١) الكافي ٢: ٣٧٢.

(٢) تحف العقول: ٣١٣.

جهة ودعوتهم للتحديث بل تحديثهم هم بأنفسهم لأبناء المذاهب الأخرى أيضاً من جهة ثانية، عبر التمييز بين الأحاديث وخصوصياتها، من حيث جريان التقية وعدمه، ومن حيث استنكار الآخرين لها وعدمه، ولعلّه حينئذٍ يراد بكلمة «حديثنا» وأمثالها ما امتازوا به عن أحاديث سائر المسلمين، من المشتركات المعروفات بين الناس، فهذه الرواية تفرض سرّاً في المرحلة السابقة، ولا تحدّده لنا، وعلينا أن نقدّره بالتحليل، وليس فيها مؤشر على التقية لو بقينا معها لوحدها.

١٣ ـ خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: طوبى لعبد نومة (نؤمة)، عرفه الله ولم يعرفه الناس، أولئك مصابيح الهدى، وينابيع العلم، ينجلي عنهم كلّ فتنة مظلمة، ليسوا بالمذاييع البُذُر، ولا بالجفاة المرائين»[١].

وقريب من مضمون هذا الخبر ما جاء أيضاً في رواية أبي الحسن الإصبهاني عن الصادق عليه السلام[٢]، وكذلك خبر ميسرة (ميسر) عن أبي جعفر عليه السلام[٣]. وقد ورد روح هذا الخبر أيضاً في المصادر السنية أيضاً عن علي عليه السلام[٤].

وهذا الخبر ـ بصرف النظر عن سنده ـ فيه مدح للإنسان الذي لا يذيع الأسرار ويضبط لسانه، وليس بالذي تراه يتكلّم بكلّ شيء في كلّ موضع ولا يكتم سراً، فهي تقرّر مبدأ خلقياً عاماً، يتصل بموضوعنا وغيره دون أن تبين الموارد أو الخصوصيات، فلا تعارض ما دلّ على مبدأ إظهار الدين، وإنما تتصل بعدم الإفراط في كشف الحقائق الدينية دون تروٍّ أو دراسة موضوعية، وقد تتصل بكشف أسرار

---

(١) الكافي ٢: ٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مشكاة الأنوار: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٤) ابن أبي شيبة، المصنّف ٨: ١٥٥؛ وابن أبي الدنيا، التواضع والخمول: ٣٤؛ وكنز العمال ٣: ٧٠٧؛ وتاريخ ابن عساكر ٤٢: ٤٩٢، ٤٩٣.

المؤمنين حيث ورد أنّ من الخيانة كشف أسرار المؤمنين أو الأحاديث الحاصلة معهم و..

١٤ ـ مرسل عثمان بن عيسى، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كفّوا ألسنتكم والزموا بيوتكم، فإنه لا يصيبكم أمر تخصّون به أبداً، ولا تزال الزيدية لكم وقاءً أبداً»[1]. وفي خبر عبيد الله بن علي الحلبي المصحّح على المشهور، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّواْ أَيْدِيَكُمْ**﴾، قال: «يعني ألسنتكم»[2].

هذا الحديث واضح في التقية أو في الحكم المرحلي المسبّب عن طبيعة الظروف التي كانت تحيط، وأغلب الظن أنّ هذا الخبر صدر منذ العقد الأخير من عمر الدولة الأموية بعد مقتل الإمام زيد (١٢١هـ)، لهذا جعلت الزيدية وقاءً، فيكون المقصود السكوت عن مواجهة السلطة وعدم الخروج والتزام البيوت، فإنّ الزيدية سيفعلون ذلك وستنشغل السلطة بقمعهم، ويكون ذلك وقايةً لكم، حيث ستحميكم الزيدية بما يفعلون ومن ثم فليس سياق هذا الحديث هو سياق كتمان الدين بقدر ما هو سياق سياسي ـ تاريخي بهذا المعنى.

يضاف إلى ذلك أنّ الخبر ورد في مصدريه مرسلاً، أما خبر الحلبي، فرغم صحّة سنده على المشهور، إلا أنه يفسّر كفّ اليد بكفّ اللسان، فإذا كان من باب التطبيق والجري أو بنحو من المجازية ـ كما سيأتي شكلها في الخبر السابع عشر ـ فلا بأس، وإلا كان خلاف الظاهر القرآني عرفاً، الأمر الذي يسقطه عن الاعتبار.

١٥ ـ الصحيح إلى عثمان بن عيسى، قال: حضرت أبا الحسن عليه السلام، وقال له

(١) الكافي ٢: ٢٢٥؛ ورواه النعماني في الغيبة: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، بسنده إلى علي بن أسباط عن بعض أصحابه.

(٢) الكافي ٢: ١١٤.

رجل: أوصني، فقال له: «احفظ لسانك تعزّ، ولا تمكّن الناس من قياد رقبتك فتذلّ»[(١)].

وهذا الخبر أيضاً من النصوص العامة غير المرتبطة صراحةً بقضية كتمان الدين، وإنما بضبط الإنسان للسانه حتى لا يتورّط في مواقف أو تصريحات تضعه في موقع المذلّة والمهانة، فهي حكمة أخلاقية عامة لا تصلح لوحدها ـ ضمن سياق العنوان الثانوي الذي يحويها وربما يكون عنوان التقية ـ لتقييد أو تخصيص أدلّة البيان الديني.

١٦ ـ **خبر محمد بن عجلان**، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله عيّر قوماً بالإذاعة، فقال: ﴿**وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ**﴾، فإياكم والإذاعة». فهذا الخبر ينهى عن الإذاعة[(٢)].

لكن التأمل في الخبر لا يسمح بالاعتماد عليه هنا؛ وذلك:

أولاً: إنّ هذا الخبر ضعيف السند بجهالة محمد بن عجلان[(٣)] الذي لا توثيق له إلا ورود اسمه في كامل الزيارة، وليس من المشايخ المباشرين.

ثانياً: إنّ هذه الرواية استحضرت الآية الكريمة، لوجود تعبير ﴿**أَذَاعُواْ**﴾ فيها، مع أنّ الآية ليست بصدد النهي عن مطلق الإذاعة وإنما عن نشر الأخبار الباعثة على تثبيط المؤمنين أو إلقائهم في الأمن والغرور قبل التأكّد من ذلك بسؤال المتابعين للأمور؛ ولذلك قالت الآية بعد ذلك: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ..**﴾ (النساء: ٨٣). وهذا لا يعني عدم الإذاعة، وإنما تداول الأخبار قبل التأكّد منها من مصدرها الحقيقي، لكنّ الرواية أخذت كلمة الإذاعة للنهي عن الإذاعة هنا، فإن قصدت من الإذاعة التي تريد أن

---

(١) الكافي ٢: ١٣٣، ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) المحاسن ١: ٢٥٦؛ والكافي ٢: ٣٦٩ ـ ٣٧٠، ٣٧١؛ وتفسير العياشي ١: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ٢٩٩، رقم: ١١٢٥٤ ـ ١١٢٥٧.

تنهى عنها هو ما قابل الكتمان في نفسه، فهذا لا ينسجم مع الآية، فنتوقف في أمر الرواية ولو صحّت سنداً، وإن قصد جامع الاستشهاد في أصل وجود مورد تذمّ فيه الإذاعة فلا بأس به، وربما يكون مقصود الرواية النهي عن الإذاعة لبعض الأخبار أو الأفكار قبل التأكّد منها من مصادرها ومن أهل البيت عليهم السلام فتطابق الآية لكن لا تدلّ على مطلوب المستدلّ هنا.

١٧ ـ خبر إسحاق بن عمار، قال: تلا أبو عبد الله عليه السلام هذه الآية: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ الله وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾، فقال: «والله ما ضربوهم بأيديهم، ولا قتلوهم بأسيافهم، ولكن سمعوا أحاديثهم فأذاعوها فأخذوا عليها فقتلوا، فصار ذلك قتلاً واعتداءً ومعصية»[١].

ونحو هذا الخبر معتبرة أبي بصير، ولكن فيها: «أما والله ما قتلوهم بأسيافهم ولكن أذاعوا سرّهم وأفشوا عليهم، فقتلوا»[٢].

وهذا الخبر ظاهر في قضية الإذاعة المفضية إلى وقوع الأذية على من لا يجوز إيذاؤه، فعلى المؤمن أن لا يبوح بما يعلم إذا كان في ذلك أذيةً لشخص آخر تبلغ حدّ القتل، والخبر بصيغته الثانية تامّ السند، أما الأولى فضعيف بمحمد بن سنان، على أنّ الصيغة التي وردت في الخبر المعتبر السند يمكن تصديقها؛ لأنها جعلت بني إسرائيل في موقع إذاعة سرّ الأنبياء والإفشاء عليهم إذا فسّرناه بمعنى فضحهم عند السلطة، فيكونون قد قتلوهم بذلك، أما الخبر بصيغته التي لم ترد بسند معتبر عندنا فيصعب تصديقه لوحده؛ لأنه يجعل محض إذاعة الأحاديث بمثابة أنهم قتلوهم، ولا تقول هم أفشوا عليهم أو بهم عند السلطان ليقتلهم، فهنا لا يصحّ نسبة القتل إليهم في الآية، علماً أنّ الآية ظاهرها أنّ بني إسرائيل كفروا بآيات الله وقتلوا النبيين، ولا يصح نسبة القتل بهذه الطريقة إلا بضرب من التأويل والتجوّز

---

(١) المحاسن ١: ٢٥٦؛ وتفسير العياشي ١: ٤٥، ١٩٦.

(٢) الكافي ٢: ٣٧١.

المخالف لظاهر الآية، المدعومة بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاء سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ الأَنبِيَاء بِغَيْرِ حَقٍّ...﴾ (آل عمران: ١٨١)، وقوله سبحانه: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بَآيَاتِ الله وَقَتْلِهِمُ الأَنْبِيَاء بِغَيْرِ حَقًّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (النساء: ١٥٥)، فإنّ ظاهر نصوص القرآن أنهم هم من قتل الأنبياء أو لا أقلّ وشوا بهم إلى السلطة، لا أنهم كانوا مؤمنين ثم بإذاعة أحاديث الأنبياء عثر عليهم السلطان فقتلهم دون أن يقصدوا هم قتلهم، فهذا مخالف لظاهر القرآن.

١٨ ـ ما ورد عن رسول الله ﷺ: «لا تمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم، ولا تضعوها في غير أهلها فتظلموها»[(١)]، وقد ورد هذا المقطع في خبر الكتاب الذي عثر عليه في ذكر محمد وآل محمد، ونقله لنا أحمد بن عياش الجوهري (٤٠١هـ) في «مقتضب الأثر في النصّ على الأئمة الأثني عشر»[(٢)]. وورد هذا الخبر ـ أي المقطع ـ في مرسل يونس بن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قام عيسى بن مريم عليه السلام خطيباً في بني إسرائيل، فقال: يا بني إسرائيل، لا تحدثوا الجهال بالحكمة فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم»[(٣)].

هذا الخبر، وإن دلّ على كتمان الحكمة عن غير أهلها؛ لأنهم سيسيئون إليها، إلا أنه يدلّ على عدم منعها عن أهلها، فهي تطالب بآلية عقلانية لنشر الحكم والمعارف حفاظاً عليها، وهذا غير الكتمان.

يضاف إلى ذلك أنّ الخبر ورد مرسلاً بلا سند، سوى في مقتضب الأثر، لكن في سنده عبد الله بن ربيعة وهو لم يوثق[(٤)]، وفي أمالي الصدوق ومعاني الأخبار والفقيه

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٨٥.

(٢) الجوهري، مقتضب الأثر: ١٢.

(٣) انظر الكافي ١: ٤٢؛ وأمالي الصدوق: ٣٨١ ـ ٣٨٢، ٥٠٧؛ ومعاني الأخبار: ١٩٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٠٠.

(٤) تهذيب الكمال ١٤: ٤٨٩ ـ ٤٩١؛ ورجال الطوسي: ٤٤، ٧٢؛ وسير أعلام النبلاء ٣: ٥٠٤.

بسند تام.

١٩ ـ خبر أنس عن رسول الله ﷺ: «لا تعلّقوا الدرّ في أعناق الخنازير»[(١)]. وفي صيغة أخرى: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، وواضع العلم في غير أهله كمعلّق اللؤلؤ أو الدرّ والذهب في أعناق الخنازير»[(٢)].

والصيغة الثانية للحديث توضح المراد من الصيغة الأولى، في إشارة للنهي عن بث العلم كيفما كان، وإنما تعيين موضعه ومن يتقبّله ويستفيد منه ويفيد، فالخبر لا يمنع مطلقاً لكنه يفصّل، فحاله حال الخبر السابق.

وقد جاء هذا الخبر مرسلاً في بعض المصادر، وورد له سندان في المصادر التي أسندته: أحدهما فيه يحيى بن عقبة وهو رجل مجهول عند الشيعة مضعّف مغموز به عند أهل السنّة[(٣)]، وثانيهما فيه حفص بن سليمان وهو مجهول عند الشيعة ومضعّف عند أهل السنّة أيضاً[(٤)].

٢٠ ـ الخبر المروي عن علي عليه السلام: «ما أنت بمحدّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم، وقال: حدّث الناس بما يعرفون، أتحبّون أن يكذّب الله ورسوله»[(٥)]، وقد جاء هذا الخبر عن رسول الله ﷺ أيضاً[(٦)].

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٨٥؛ وتاريخ بغداد ٩: ٣٥٦.

(٢) ابن عدي، الكامل ٦: ٧١؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٣: ١٤١.

(٣) انظر: البخاري، التاريخ الصغير ٢: ٢٢٦؛ ومعجم رجال الحديث ٢١: ٧٢، رقم: ١٣٥٧٨ ـ ١٣٥٨٠؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ٢٤٩؛ والرازي، الجرح والتعديل ٩: ١٧٩؛ وميزان الاعتدال ٤: ٣٩٧ و..

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ١٤٧ ـ ١٤٨، رقم: ٣٧٩١ ـ ٣٧٩٢؛ والبخاري، الضعفاء الصغير: ٣٥؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٦٧؛ وابن عدي، الكامل ٢: ٣٨٠ و..

(٥) تفسير ابن كثير ٤: ٥٣٤.

(٦) تاريخ مدينة دمشق ٣٨: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

ولكنّ هذا الحديث موقوف في أكثر المصادر إلى عبد الله بن مسعود[١] حتى أنه لا يُعرف أنه حديث نبوي. من هنا لا يؤخذ به ما دام مرسلاً، وكذا موقوفاً على أحد من الصحابة، إذ لعلّه اجتهاد منه.

٢١ ـ خبر خالد بن نجيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أمرنا مستور مقنّع بالميثاق، فمن هتك علينا أذلّه الله»[٢].

وهو ظاهر في أنّ قضيتهم عليهم السلام أخذت عليها المواثيق أن تُكتم ولا تتداول، وهذا يدلّ على نهج الكتمان في قضيّتهم، وليس في الرواية مؤشر حاسم على التقية سوى تعبير «أذلّه الله» لو فهمنا منه أنّ الهتك عليهم فيه إذلال لهم فيعاقب الله بإذلال الهاتك.

وسند الخبر تام، إلا خالد بن نجيح فإن تمّ توثيقه على نظرية رواية ابن أبي عمير عنه ـ وليست بثابتة ـ كان الخبر صحيحاً، وإلا فلا.

٢٢ ـ خبر عيسى بن أبي منصور، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «نفس المهموم لنا المغتم لمظلمتنا تسبيح، وهمّه لأمرنا عبادة، وكتمانه لسرّنا جهاد في سبيل الله..»[٣].

والخبر يتصل بموضوع وجود سرّ لهم غير محدّد بالضبط ما هو، ومطلع الخبر قد يوحي بأجواء التقية وأنّ الموضوع هو موضوع الإمامة أو ما يرتبط بها. وعلى أية حال، فالخبر ضعيف السند، لا أقلّ بجهالة محمد بن سعيد بن غزوان[٤] الوارد فيه.

٢٣ ـ خبر نصر بن صاعد، عن أبيه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «مذيع

---

(١) انظر: صحيح مسلم ١: ٩.

(٢) الكافي ٢: ٢٢٦.

(٣) المصدر نفسه؛ وبحار الأنوار ٢: ٦٤.

(٤) معجم رجال الحديث ١٧: ١٢٠ ـ ١٢٢، رقم: ١٠٨٦٣.

السرّ شاك، وقائله عند غير أهله كافر، ومن تمسّك بالعروة الوثقى فهو ناج»، قلت: ما هو؟ قال: «التسليم»[(١)].

والخبر يندرج في سياق مذيع الأسرار، وهو لا يمنع الإذاعة بل بقرينة الجملة الثانية يريد النشر في أهله لا كيفما كان، والخبر ضعيف بإهمال نصر بن صاعد[(٢)] الوارد في سنده.

٢٤ ـ خبر يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أذاع علينا شيئاً من أمرنا فهو كمن قتلنا عمداً ولم يقتلنا خطأ»[(٣)]، وورد مرسلاً من طرف يونس بن يعقوب عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما قتلنا من أذاع حديثنا قتل خطأ، ولكن قتلنا قتل عمد». وفي خبر الخزاز: «من أذاع علينا حديثنا فهو بمنزلة من جحدنا حقّنا»، قال: وقال لمعلى بن خنيس: «المذيع حديثنا كالجاحد له»، وفي خبر ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام: «من أذاع علينا حديثنا سلبه الله الإيمان»[(٤)]، إذ تصرّح هذه الأحاديث بشدّة قضية الإذاعة، وتربط الموضوع بالقتل مما يشير إلى التقية والوضع الخانق آنذاك.

وهذا الخبر ورد مرسلاً في بعض المصادر، ومسنداً بسندٍ فيه محمد بن سنان في المحاسن، وليس بثابت الوثاقة، وبسندٍ فيه محمد بن عيسى عن يونس، وهذان الرجلان وإن كانا ثقتين على الأقوى إلا أنّ رواية محمد بن عيسى عن يونس لا يؤخذ بها؛ لطعن بعض الرجاليين في ذلك، نظراً ـ على ما يبدو ـ لوجود إرسال خفي بينهما، وفي غيبة النعماني ورد في السند الحسن بن علي البطائني ولم يوثق.

---

(١) الكافي ٢: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٢٠: ١٤٨ ـ ١٤٩، رقم: ١٣٠٤٢.

(٣) البرقي، المحاسن ١: ٢٥٦؛ والكافي ٢: ٣٧١.

(٤) انظر هذه الأحاديث في: الكافي ٢: ٣٧٠؛ وبعضها في غيبة النعماني: ٤٣.

وعليه فهذا الخبر بهذه الصيغ لم يثبت سنداً.

٢٥ ـ خبر محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفرعليه السلام يقول: «يحشر العبد يوم القيامة وما ندى دماً فيدفع إليه شبه المحجمة أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ، إنك لتعلم أنك قبضتني وما سفكت دماً، فيقول: بلى سمعت من فلان رواية كذا وكذا، فرويتها عليه فنقلت حتى صارت إلى فلان الجبّار فقتله عليها، وهذا سهمك من دمه»[١].

والخبر ـ بصرف النظر عن سنده ـ ظاهرٌ في الرواية الموجبة لأذية الآخرين، فيكون طابعها الثانوي الاستثنائي واضحاً.

٢٦ ـ خبر أبي خالد الكابلي، عن أبي عبد اللهعليه السلام أنه قال: «إن الله عز وجل جعل الدين دولتين: دولة آدم ـ وهي دولة الله ـ ودولة إبليس، فإذا أراد الله أن يعبد علانية كانت دولة آدم، وإذا أراد الله أن يعبد في السرّ كانت دولة إبليس، والمذيع لما أراد الله ستره مارقٌ من الدين»[٢].

والواضح من الخبر هو الإذاعة والسرّية بملاحظة الحاكم والدولة، فيفهم منه ظرف التقية، دون تعيين لما أراد الله ستره، ولعلّه أمرٌ خاصّ يوجب كشفه أذية الناس، علماً أنّ الخبر مرسل، فقد رواه الكليني تارة عن رجل عن الكابلي، وأخرى عن أبي جعفر الكوفي عن رجل عن الإمام، فيكون مرسلاً في الموضعين معاً.

٢٧ ـ خبر داوود الرقي ومفضل وفضيل، قال: كنّا جماعة عند أبي عبد اللهعليه السلام في منزله يحدّثنا في أشياء، فلما انصرفنا وقف على باب منزله قبل أن يدخل، ثم أقبل علينا، فقال: «رحمكم الله، لا تذيعوا أمرنا، ولا تحدّثوا به إلا أهله، فإنّ المذيع علينا سرّنا أشدّ علينا مؤنةً من عدونا، انصرفوا رحمكم الله ولا تذيعوا سرّنا»[٣].

---

(١) الكافي ٢: ٣٧٠ ـ ٣٧١؛ والمحاسن ١: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) الكافي ٢: ٣٧٢، و٨: ١٥٨.

(٣) المحاسن ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

هذا الخبر يوضح لنا أنّ أمرهم هو من أسرارهم التي لا تجوز إذاعتها، والخبر ليس فيه مؤشرات تقية إلا الإشارة إلى قضية عدوّهم، وهو مؤشر غير قوي، لكنّ الرواية تحتمل التقية ولا تأباها.

والسند جيد، إلا أنّ فيه ابن الديلمي، وبعد المراجعة تبيّن أنّ عنوان «ابن الديلمي» يطلق على الضحاك بن فيروز، وهو أحد التابعين، ولا يمكن أن يكون هو المقصود، إذ كيف يروي أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ) عن أحد التابعين بدون واسطة، فيكون هناك إرسالٌ خفي يسقط الرواية عن الاعتبار، وإلا كان ابن الديلمي مهملاً، ولهذا قد يكون محمد بن سليمان الديلمي، فهذا الرجل ورد في أصحاب الصادق (١٤٨هـ) والكاظم (١٨٣ أو ١٨٦هـ) والرضا (٢٠٣هـ)، لكنه ضعيف جداً بشهادة الطوسي والنجاشي فلا يؤخذ بحديثه حتى لو ورد في أسانيد «كامل الزيارة»[1]، فالخبر ضعيف السند. ومثل هذه الأخبار تنفع الغلاة وانباطنيين عادةً، وهذا الرجل اتهموه بالغلو، فلا يبعد أن يضع مثل هذا الحديث ليبرّر عدم تداول مقولات الغلو في الوسط الشيعي.

٢٨ ـ مرسلة حسين بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «(ما) الناطق (عنا) علينا بما نكره (يكره) أشدّ (مؤونةً) علينا مؤنة من المذيع»[2]. وهو يذمّ الإذاعة والنشر، ودلالته واضحة ولا مؤشر فيه للتقية، لكنّه لا يحدّد ما هو الشيء الذي يكرهونه وما هو الشيء الذي لا يرغبون بإذاعته. نعم سنده غير تام بالإرسال فلا يعتمد عليه.

٢٩ ـ خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عن حديث كثير، فقال: «هل كتمت عليّ شيئاً قط؟» فبقيت أتذكّر، فلما رأى ما بي قال: «أما ما حدّثت به

---

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١٧: ١٣٥ ـ ١٣٩، رقم: ١٠٨٩٩ ـ ١٠٩٠٠.

(٢) المحاسن ١: ٢٥٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٥٢.

أصحابك فلا بأس، إنما الإذاعة أن تحدّث به غير أصحابك»[(١)].

هذا الخبر يميّز ويحدّد الإذاعة بأنها النشر خارج الوسط الشيعي لا في داخله، وهذا يعني أنّ الحذر كان من أهل السنّة وعامّة المسلمين، وهذا كما يضعنا بقوّة أمام فرضية التقية خوفاً من الأذية، كذلك يضعنا أمام احتمال اختصاص النشر داخل الجماعة الشيعية. والرواية تامّة من حيث السند، سوى من محمد بن خالد البرقي الذي لم يثبت لدينا توثيقه.

٣٠ ـ **الخبر المنسوب للإمام العسكري في التفسير**، أنه قال: «..(هدى) بيان وشفاء (للمتقين) من شيعة محمد وعلي، إنهم اتقوا أنواع الكفر فتركوها، واتقوا الذنوب الموبقات فرفضوها، واتقوا إظهار أسرار الله وأسرار أزكياء عباده الأوصياء بعد محمدﷺ فكتموها، واتقوا ستر العلوم عن أهلها المستحقّين لها وفيهم نشروها»[(٢)].

وهو يؤكّد التمييز بين المستحقّ وغيره، مع افتراض أسرار للأولياء يفترض كتمانها. والخبر غير تام السند؛ لعدم ثبوت نسبة التفسير للإمام العسكري عليه السلام، وأما سند الصدوق لهذا الخبر فضعيف بجهالة يوسف بن محمد بن زياد[(٣)]، وعلي بن محمد بن سيار[(٤)]، بل هذان الرجلان هما مصدرنا الوحيد لكلّ هذا التفسير المنسوب للعسكري، وهما في غاية الجهالة، وغاية ما هنالك أنّهما نقلا روايات في مدحهما، ومن الواضح أنّه لا يمكن الأخذ بها لإثبات وثاقتهما، فالخبر ضعيف.

٣١ ـ **خبر عبد الله بن سليمان**، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول وعنده رجل

---

(١) المحاسن ١: ٢٥٨.

(٢) الصدوق، معاني الأخبار: ٢٨؛ وتفسير الإمام العسكري: ٦٧.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٢١: ١٨٦، رقم: ١٣٨٣٨.

(٤) راجع: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧، رقم: ٨٤٤٢.

من أهل البصرة، يقال له: عثمان الأعمى، وهو يقول: إنّ الحسن البصري يزعم أنّ الذين يكتمون العلم يؤذي ريح بطونهم أهل النار، فقال أبو جعفر عليه السلام: «فهلك إذاً مؤمن آل فرعون! (كذبوا إنّ ذلك من فروج الزناة)، ما زال العلم مكتوماً (قبل قتل ابن آدم) منذ بعث الله نوحاً عليه السلام، فليذهب الحسن يميناً وشمالاً، فوالله ما يوجد العلم إلا ههنا»[١].

وهذا الخبر يجعل العلم مكتوماً منذ بداية الخلق تقريباً، وأنّه موجود عند الخواصّ والأولياء والأوصياء، ويبدو أنه يشير إلى بعض العلوم الخاصّة، وليس إلى العلم كلّ العلم، كيف وقد بعث الله الأنبياء والرسل ومعهم الصحف والكتب فيها ما لا يحصى من العلم وبعث العقل وأفاض على البشر ما لا يحصى من المعرفة بالعلوم المختلفة، فالظاهر أنّ المراد هنا هو بعض العلوم الباطنية الحقيقية الدينية العميقة، كما هي طريقة المتصوّفة والعرفاء.

وسند الخبر ضعيف بعدم ثبوت وثاقة عبد الله بن سليمان[٢] إلا على نظرية كامل الزيارة، وليس من المشايخ المباشرين، ولا صحّة لهذه النظرية في غير المباشرين، كذلك ضعيف ـ في سند الكافي ـ بعدم ثبوت وثاقة معلى بن محمد عندنا.

٣٢ ـ خبر جعفر بن عيسى، قال: كنّا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام وعنده يونس بن عبد الرحمن... «...يا يونس، حدّث الناس بما يعرفون، واتركهم مما لا يعرفون، كأنك تريد أن تكذب على الله في عرشه...»[٣]. وقريب من المناخ العام لهذا الخبر ما ورد عن يونس أنّ العبد الصالح قال له: «يا يونس، ارفق بهم، فإنّ كلامك يدقّ عليهم». قال: قلت: إنهم يقولون لي زنديق. قال لي: «وما يضرّك أن يكون في يدك

(١) الكافي ١: ٥١؛ وبصائر الدرجات: ٣٠؛ والاحتجاج ٢: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١١: ٢١١ ـ ٢١٧، رقم: ٦٩٠٧ ـ ٦٩١٥.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٨١ ـ ٧٨٢.

لؤلؤة فيقول الناس: هي حصاة، وما كان ينفعك أن يكون في يدك حصاة فيقول الناس: لؤلؤة»[١].

فهذا الخبر الذي يظهر فيه الإمام الرضا مفسّراً للنقد الشيعي العنيف على يونس، فيما كان يبدو يونس متأثراً بنقدهم، وقد حمّله الإمام جزءاً من المسؤولية في تحديثه الناس بما لا يعرفون، أي ما لا يستأنسون به، فيدلّ على مبدأ التحديث بما ينسجم وطرائق الناس وأفكارهم، لا مطلقاً.

والخبر ضعيف السند لا أقلّ بمحمد بن موسى بن عيسى السمان الهمداني الذي ضعّفوه، كما أتهم بالغلو[٢]، ولو لم يتحد معه فيكون مجهولاً مهملاً، وأما الخبر الثاني ففيه محمد بن عيسى عن يونس وقد قلنا: إنّ هذا السند لا نأخذ به رغم وثاقة الرجلين.

٣٣ ـ خبر جابر بن يزيد الجعفي، قال: حدثني أبو جعفر عليه السلام بسبعين ألف حديث لم أحدّث بها أحداً قط، ولا أحدّث بها أحداً أبداً، قال جابر: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك إنك قد حمّلتني وقراً عظيماً بما حدثتني به من سرّكم الذي لا أحدّث به أحداً، فربما جاش في صدري حتى يأخذني منه شبه الجنون. قال: «يا جابر، فإذا كان ذلك فاخرج إلى الجبان فاحفر حفيرة ودلّ رأسك فيها، ثم قل: حدّثني محمد بن علي بكذا وكذا»[٣].

والخبر صريح في كتمان عشرات آلاف الأحاديث والإمام يرتضي ذلك ويحث عليه. لكنّ الخبر ضعيف السند بأبي جميلة الذي شهدوا عليه بالدسّ والوضع، وقد

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٧٨٢ ـ ٧٨٣.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٨: ٢٩٧ ـ ٢٩٩، رقم: ١١٨٧٥؛ وص ٣٠٢، رقم: ١١٨٨٥.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٤١ ـ ٤٤٢.

تعرّضنا آنفاً لشيء يتصل بهذا النمط من الروايات فيما يتعلّق بجابر الجعفي، فلا نعيد.

٣٤ ـ خبر محمد بن عبيد، قال: دخلت على الرضا عليه السلام، فقال لي: «قل للعباسي يكفّ عن الكلام في التوحيد وغيره، ويكلّم الناس بما يعرفون، ويكفّ عما ينكرون... فكلّم الناس بما يعرفون»[١].

ومضمون الخبر تقدّم في التمييز بين ما يعرفه الناس وما ينكرونه، والظاهر ضعف سند الخبر بجهالة محمد بن عبيد.

إلى غيرها من الروايات التي وردت في هذا السياق[٢].

نصوص الكتمان الديني، رصد إجمالي عام

والذي نلاحظه في دراسة مجمل النصوص الحديثية الواردة في كتمان العلم ما يلي:

أ ـ إنّ أغلب هذه الروايات ضعيف السند، بل في بعضها ورد أشخاص مضعّفون، وفي بعضها ورد أشخاص اتهموا بالغلو والباطنيّة، وهذا ما يضعّف جانب الوثوق بجملة من هذه الروايات؛ لما قلناه من أنّ التيارات ذات النزعة الباطنية والمغالية يناسبها أن تروّج لمثل هذه الروايات حتى يقولوا: إنّ الأسرار التي نقولها لكم لم يكشفها أهل البيت إلا لعدد قليل من الناس ونحن منهم، فلا يحقّ لكم تكذيبنا.

ب ـ إن مجموعة لا بأس بها من هذه الروايات وردت في سياق الحالة السياسية القمعية التي كانت تمارس ضدّ الشيعة؛ ويظهر من لسان الروايات ـ كما لاحظنا ـ

(١) الصدوق، التوحيد: ٩٥.

(٢) انظر جملة وافرة منها في بحار الأنوار ٢: ٦٤ ـ ٨١، باب النهي عن كتمان العلم والخيانة وجواز الكتمان عن غير أهله.

وجود هذه الحالة لحماية الأئمة وأصحابهم من القمع والغارة.

ج ـ ثمّة جملة وافرة أخرى من الروايات يلاحظ أنها تنهى عن النشر بعنوان ثانوي، وهو عدم تضرّر الطرف الآخر من إلقاء المعرفة عليه أو أن يساء استغلالها بما يؤدي إلى إنتاج عكس المطلوب؛ وإلا فالقاعدة هي نشر العلم وليس كتمانه، وربما هذا هو المقصود بمن هو أهلٌ لهذه العلوم ومن ليس بأهل لها، فإنّ من هو أهلٌ هو من لا تترك هذه العلوم أثراً سلبياً عليه أو لا يقوم بأذية الحقيقة عند معرفتها.

من هنا، نجمع بين هذه الروايات بأجمعها وبين ما أسلفناه من روايات حرمة الكتمان إلى جانب النصوص القرآنية بأنّ الأصل والمبدأ والقاعدة هي نشر الدين وعدم إخفاء أيّ شيء منه مهما كانت المبررات، ما لم يطرأ عنوان ثانوي قاهر ومقصد شرعي سامٍ مثل الخوف على المؤمنين والمصالح الإسلامية والإيمانية العظمى، ومثل أن تترك المفاهيم المنشورة تأثيرات سلبية قاتلة على من تنشر في أوساطهم، من هنا لا يهدر المبدأ لأجل وجود استثناءين، وإنما يؤكّد ويكون الاستثناءان دليلاً على ضرورة استخدام الأساليب العقلائية في نشر المبادئ الدينية بما يخدم هذه المبادئ.

وفي هذا السياق يجب فهم بعض الإطلاقات الواردة في نصوص تجويز الكتمان أو الأمر به، وإلا كانت معارضةً للآيات وسائر الروايات وثقافة الأنبياء، وإلا فهل مبدأ التحديث بما يعرف الناس والستر لما ينكرون هو مبدأ أولي، والحال أنّه يعارض كلّ مشاريع الأنبياء الذين علّمنا القرآن سيرتهم حيث حدّثوا الناس بما ينكرون ثم طلب منّا القرآن أن نقتدي بهم ونتبع سيرتهم؟!

إذا لم نفهم هذا المفهوم والثنائي (المعرفة/ الإنكار) ضمن سياق شرح آليات عقلانية لنشر الحقائق تحمي الإيمان والجماعة المؤمنة، فكيف نفهم كلّ هذا السرد

القرآني لقصص الأنبياء والرسل؟ وهل مواقف الناس من الحقيقة هي معيار نشرنا لها أم لا؟

نعم، لا يبعد ما قلناه من الخصوصية، لاسيما وأنّ الروايات ظاهرها الحديث عن الوسط الداخلي الإسلامي في التعامل معه، لهذا يطرح هنا احتمال حقيقي إلى جانب عنصر التقية وعنصر عدم التأثير السلبي على السامع، بأنّ مبدأ الوحدة الإسلامية كان حاضراً هنا بقوّة، فلم يُرد أهل البيت أن يمزّقوا صفوف المسلمين بنشر بعض الحقائق مع ملاحظة أنّ النشر قد يؤدي إلى مفاعيل سلبية، فتشبه حالتهم حالة هارونعليه السلام ـ كما بحثنا ذلك مفصّلاً في موضعه ـ في أنه علّق الهداية لأجل الوحدة، قال تعالى: ﴿**قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي * قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي**﴾ (طه: ٩٢ ـ ٩٤)، مع الالتفات إلى أنّ قول موسى المشار إليه في آخر الآية هو ما بيّنته الآية الأخرى: ﴿**وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (الأعراف: ١٤٢).

فعدم الفرقة من الإصلاح ومن عدم اتّباع سبيل الإفساد، وحيث كانت الخلافات الفكرية قديماً كثيراً ما تجرّ إلى التنازع والتقاتل والمكايدة بما يضعف المسلمين، لذلك وجّه أهل البيت شيعتهم لمداراة المحيط الإسلامي، فنشروا التشيع عبر عشرات آلاف الأحاديث وطالبوا بممارسة الجدل والحوار الفكري في توجيهاتهم للأكفاء من أصحابهم كمؤمن الطاق وهشام بن الحكم وغيرهما، وفي الوقت عينه حثوا على المداراة وكفّ اللسان والتواصل الاجتماعي ومن ضمن ما حثوا عليه العقلانية في نشر حقائق المذهب الشيعي بما لا يؤدّي إلى الشرذمة والتشظي، وردود الأفعال التي لا تخدم الحقيقة.

ونتيجة الكلام أنّ المبدأ هو كشف الدّين إلا بعنوان ثانوي حقيقي مدروس يثبت أنه مقدّم على العنوان الأولي، ويأخذ طابعاً مرحليّاً زمنيّاً تفرضه الضرورات والمصالح الوقتيّة العليا.

المحور الرابع

موضوع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

نقصد بهذا البحث تحديد ما هو المراد من المعروف الذي نأمر به والمنكر الذي ننهى عنه، أي إن بحثنا في تحديد: المعروف والمنكر.

١ ـ مفهومي: المعروف والمنكر، تفاسير وشروحات

ذكروا أنّ للمعروف والمنكر عدّة تفسيرات هنا، أهمّها:

١ ـ إنّ المعروف كل فعلٍ حسن، فيما المنكر كل فعل قبيح.

وقد حاول بعضهم أن يضيف هنا بأنّ الحسن يشمل الجائز والمباح، لهذا فلابد من التقييد، فقالوا: «كل فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه إذا عرف فاعله ذلك أو دلّ عليه، والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه»[1].

وهذا التعريف يجعل المعروف خاصاً بالواجب والمستحب؛ لأن المكروه والمباح

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٨٨؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٨؛ وسديد الدين الحمصي، المنقذ من التقليد ٢: ٢٠٩؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ والنافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ١٢٨؛ والحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة: ٤٨٧؛ والسيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ١٥٩؛ والمهذب البارع ٣: ٣٢١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

لا يوجد فيهما وصف يزيد على حسنهما الذي يعني جوازهما، إلا إذا جعل الحسن في نفسه مقتضياً لصفة زائدة على أصل الجواز، فيكون دالاً بنفسه على الوجوب والندب؛ لأنّ المباح لا صفة زائدة له في الطرف الإيجابي، فضلاً عن المكروه والحرام اللذين لهما صفة زائدة عكسية فيخرجان بالتأكيد. أما المنكر فليس سوى القبيح الذي هو الحرام.

٢ ـ إنّ المعروف ما اتصف بما يؤدّي إلى المدح لفاعله على تقدير فعله، والمنكر ما استدعى ذمّ فاعله على فعله.

ووفقاً لهذا التعريف فالمباح لا يستدعي فعله ذمّاً ولا مدحاً، وترك المندوب وفعل المكروه لا يستدعيان ذلك، من هنا يخرج النهي عن المكروه وترك المستحبّ من باب هذه الفريضة، لكن يظلّ المستحب داخلاً؛ لأنّ فعله يستدعي مدحاً.

٣ ـ إنّ المعروف ما فيه رجحان الفعل، والمنكر ما اتصف برجحان الترك، وهنا يدخل الواجب والحرام والمستحب والمكروه، دون المباح.

٤ ـ إنّ المعروف هو الأمر الذي يتداوله الناس ويُعرف بينهم، أما المنكر فهو الأمر النكرة الذي لا يعرفه الناس، ومعرفة البشر وعدم معرفتهم راجع إلى ما تقتضيه فطرتهم وطبائعهم العقلائية في الاجتماع البشري.

والشيء المهم لمحاكمة هذه التعريفات الأربعة:

أولاً: أن تعتمد اللغةَ العربية؛ لأنّ المفروض أننا نفسّر الآيات والروايات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تنتمي إلى المجال اللغوي المذكور.

ثانياً: أن تفسّر لنا طبيعة حكم الأمر والنهي في مورد المستحبّ والمكروه، فكيف صار الأمر بالمستحب مستحباً والأمر بالواجب واجباً، فيما النهي عن الحرام واجباً والنهي عن المكروه مستحباً، مع أنّ الأدلّة واحدة؟!

والذي يبدو لنا ـ بقرينة المقابلة بين المنكر والمعروف ـ أنّ أصل اللغة والعرف يفهمون من المعروف كل أمر حَسَن يستحسن فعله ووجوده، ومن آثار استحسان فعله ووجوده أنّهم يمدحون فاعله، ولا يُنظر هنا إلى النكرة والمعرفة، بل إلى كونه حسناً ممدوحاً مستجوداً في مقابل ما إذا لم يكن بنظرهم كذلك، بل كان مستكرهاً مذموماً قبيحاً، فتكون المعروفية والإنكار من توابع حسنه الذاتي وممدوحيّته في نفسه، وليس لهذه الكلمات أيّ علاقة بالشرع، فأكبر خطأ هنا حصل أنه أخضع هذا المفهوم مباشرةً للتقسيم الخماسي للحكم التكليفي، مع أنّ المدلول اللغوي والعرفي لا ينظر إلى هذا التقسيم، وإنما النظر يكون في مرحلة لاحقة تطبيقية.

من هنا، تظهر لنا مجموعة نقاط:

النقطة الأولى: ليس المرجع الوحيد في تحديد المعروف والمنكر هو الشرع، خلافاً لمن حاول حصره بالشرع ولو اعتماداً على إنكار التحسين والتقبيح العقليين، بل قد يكون العقل والطبع العقلائي أيضاً، فحتى لو فرضنا مورداً لا كلام للشرع فيه ـ مثلاً ـ أمكن تصوّر مفهوم المعروف والمنكر فيه أيضاً. وعليه، فالشرع والعقل مرجع هنا معاً.

النقطة الثانية: لا يقتصر المرجع في التحديد على العقل والشرع، بل يلعب العرف دوراً، فقد يرى العرف أمراً ما قبيحاً ضمن ظروفه، وأمراً آخر حسناً ضمن ظروفه، بصرف النظر عن حكم العقل والشرع، فحتى لو أنكرنا التحسين والتقبيح العقليين، وقلنا: إنه ليس للشرع كلام هنا أو هناك، يمكن للأعراف العامة أن تحدّد مصداق المعروف والمنكر وفقاً لما لا يخالف الشرع ولا العقل في هذا التحديد؛ لتقدّمهما في تحديد المعروف والمنكر، ذلك كلّه لصدق العنوان اللغوي هنا أيضاً.

النقطة الثالثة: لا معنى لتقسيم جماعة من الفقهاء الحكم هنا إلى وجوبي وندبي تبعاً للموضوع؛ فإذا كان المأمور به واجباً كان الأمر واجباً وإذا كان مستحباً كان

مستحباً، كما صرّح بذلك كثيرون[١]، وإن كان ظاهر كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) أنّ أوّل من قال بهذا القول هو أبو علي الجبائي مؤيّداً له، أمّا قبله ممّن سماهم المشايخ من السلف فأطلقوا القول بالوجوب[٢]... فإننا نشكل على هذا الكلام أننا لم نفهم مدرك الاستحباب، فإذا كان هو أدلّة الأمر والنهي وعموماتها وإطلاقاتها الواردة في الكتاب والسنّة، فهي واحدة في خطابها فكيف نفهم منها الوجوب في مورد وتدلّ على الاستحباب في مورد آخر مع أنها واحدة؟! ولا توجد أيّ آية أو رواية معتبرة تميّز لنا بين واجب ومستحب أو محرّم ومكروه حتى نضع هذا التفصيل، وربما الذي دفع الفقهاء إلى هذا التمييز أنهم لم يتصوّروا وجوب الأمر بالمستحب أو وجوب النهي عن المكروه، مع أنّ الموضوع (أي المأمور به والمنهي عنه) غير واجب ولا حرام، من هنا كان لابد من التمييز المذكور؛ لأنه هو الذي يوفّق بين منطقية الأمر وبين إطلاقات الأدلّة في المقام.

والذي سبّب ذلك حدوث التباس في فهم دلالة الآيات والروايات، وهو التباس بين إرادة الظاهرة والاتصاف أو إرادة تمام أفراد ومصاديق الأمر والنهي، وهو ما بحثناه مفصّلاً سابقاً عند الحديث عن تحديد متعلّق فريضة الأمر والنهي، حيث قلنا بأنّ المطلوب هو أن يتصف الفرد أو الجماعة بأنّهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا أنّ كل حادثة تقع أمامهم تتطلّب منهم الأمر أو النهي، فراجع.

من هنا، ندخل إلى التفكيك الذي مارسه بعض الفقهاء بين المعروف والواجب والمعروف المندوب، وهذا التفكيك قد ينطلق من:

أ ـ الإجماع على عدم وجوب ـ بل استحباب ـ الأمر بالمعروف المندوب، وهو

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٣.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة: ٩٢، ٥٠٥.

الذي يوجب الخروج عن ظاهر الأدلة[(١)].

ب ـ كما يمكن أن ينطلق ـ للخروج من مأزق دلالة المطلقات حينئذٍ على الوجوب والاستحباب معاً ـ بالتزام نظرية استفادة الوجوب من حكم العقل لا من الصيغة، كما ذهبت إلى ذلك مدرسة المحقّق النائيني في علم أصول الفقه، فالأدلّة تدلّنا على جامع الطلب، وحيث لم يرد ترخيص في الترك من طرف المعروف الواجب فنحمله على الوجوب، ولمّا ورد الترخيص في مورد المعروف المستحب فنحمله على المندوبية.

ج ـ ويمكن تقديم تخريج آخر بعد ضمّ الإجماع، وذلك بجعل الإجماع مقيّداً لموضوع الحكم هنا، أي لعنوان المعروف، فهو وإن دلّ بظاهرة على الواجب والمندوب، لكنه مقيّد بالواجب بعد إخراج المندوب بالإجماع عن تحت وجوب الأمر، أمّا استفادة الاستحباب حينئذٍ فيمكن أن يأتي من سائر الروايات التي لا يظهر منها الإلزام، مثل «الدالّ على الخير كفاعله»؛ فهي تفيد مطلق المطلوبية لمطلق الخير. بل بمثل هذا التخريج يمكن التمييز بين المحرّم والمكروه أيضاً[(٢)].

لكن يجاب هنا عمّا تقدّم بأنّ مبنى الدلالة العقلية في استفادة الوجوب غير تام، كما بيّنا هذا الأمر مراراً، ومع الغض عن ذلك فإحراز الإجماع التعبدي مشكل هنا، لو تمّت صغرى الإجماع؛ لأنّ أكثر من تعرّض لهذا الموضوع كان من المتأخرين؛ وذلك لأنه من الممكن أنهم اعتمدوا على مثل القرينة اللبية الارتكازية التي أشرنا إليها فشعروا بعدم إمكان الإلزام بالأمر بالمندوب، فجعلوه مستحباً، فلا يقيّد الكتاب والسنّة إجماعٌ من هذا النوع.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٣.

(٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٦٣ ـ ٣٦٥؛ والروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

إذن، فلا وجه للتمييز الذي ذكروه بين الإلزاميات وغيرها، بل ظاهر الإطلاقات الشمول لمطلق معروف وخير ومطلق منكر وشرّ مهما تعنونا بحسب التقسيم الخماسي للأحكام الشرعية؛ بل الخير يشمل حتى الأمور غير الدينية، كما بيّنا في البحث القرآني من الفصل الأوّل.

بل يستشكل على الفتوى المشهورة هنا، أنهم ذكروا في مراتب الأمر والنهي مرتبة اليد، فهل يلتزمون بأذية المسلم وضربه لفعل أمرٍ مندوب أو ترك أمر مكروه؟ فإذا قيّدوا مرتبة اليد كان عليهم البيان وتخريج الموقف، وإذا أطلقوا ـ كما هو ظاهر عباراتهم غير السيّد السيستاني[1] ـ فكيف يفسّرون ضرب المسلم لأجل مستحب؟! بل من يفتي بالجرح ولو بإذن الحاكم عليه تقديم تفسير، وما ذكره المحقّق النجفي من أننا نحمل العمومات والمطلقات على الأمر والنهي بكلّ شيء بحسبه[2]، فالأمر بالمندوب مندوب وهكذا... مجرّد افتراض لا يوجد في النصوص أيّ شاهد عليه؛ إذ نحن نستغرب لماذا أصرّت أغلب النصوص ـ إن لم يكن جميعها ـ على عنوان الخير والمعروف والمنكر و.. دون أن تأتي بما يشير إلى التمييز المدّعى على مستوى المتعلّق وعلى مستوى التفصيل في استخدام مرتبة اليد؛ فأيّ إجمال هذا الذي ألقته النصوص؟! ولماذا استبدلت المداخل الفقهية الموجودة في التقسيم الخماسي للتكليف بمدخل مختلف عنها تماماً يستوعبه ويشمل غيره أيضاً كما ذكرنا سابقاً؟! وهذا كلّه يؤكّد أن النصوص لا تريد أن تفصّل، لا في الحكم ولا في المتعلّق ولا في متعلّق المتعلّق، إلا بنحو التفصيل في مراتب الأمر أو شروط الوجوب المعروفة.

أما على نظريّتنا المشار إليها، فالأمر سهلٌ؛ وذلك أننا نلتزم بوجوب تحقيق هذه الظاهرة الداعية إلى الخير بمطلق أنواعه، ومرتبة اليد ـ بمعنى الضرب والعنف

---

(١) انظر له: منهاج الصالحين ١: ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

الجسدي ـ سوف يأتي عدم ثبوتها عندنا مطلقاً، إلا في موارد محدّدة، ولهذا لا يدلّ شيء من الأدلّة التي نحن فيها ـ وفقاً لهذا الفهم ـ على أيّ محذور، فالمهم تحقيق هذه الظاهرة.

وبهذه الطريقة نحافظ على الدلالة اللغوية لكلمات: المعروف والمنكر والخير، كما نحافظ على الإطلاقات والعمومات الواردة في المقام؛ فيجب على كلّ مكلّف ـ بالوجوب العيني ـ أن يتصف بالآمريّة والناهوية هذه أمام ما يراه من تقصير أو عصيان أو عدم خير أو وجود شرّ في المجتمع، وبهذا يفهم ما قلناه سابقاً في البحث القرآني من أنّ الاتصاف بهذا الوصف دائميٌّ حتى لو لم تصدر المعاصي من الناس لتحقيق المزيد من الخير والمزيد من المحاسن.

أضف إلى ذلك أنّ مفهوم الخير يشمل في اللغة تركَ الشرّ، فيستوعب ترك المحرمات والمكروهات و.. والتمييز بين الحيثية الوجودية الموجودة في الخير تمييزٌ غير عرفي، فإنّ العرف يرى من يَدعو شخصاً إلى ترك فعل سيّء أنه يدعوه إلى ما هو الخير له وما فيه مصلحته، فلا يميّزون هنا بين الحيثيات الوجودية والعدمية.

هذا، ولا يرد علينا إمكان الاشتغال بالمندوبات والمكروهات بما يحقّق صدق العنوان والاتصاف مع ترك الواجبات والمحرمات، فإن ذلك وإن صدق عليه الأمر بالمعروف لكن لا يصدق معه عرفاً تحقيق النهي عن المنكر.

ويبقى أن أشير إلى أمرٍ مهم، وهو أنّ المطلوب من الإنسان تحقيق أمرين:

أ ـ اتصافه بصفة الآمرية والناهوية مقابل السكوت وعدم الحركة.

ب ـ اندراجه ضمن واقع اجتماعي متصف بهذه الصفة.

والأول مقدّمةٌ للثاني؛ فهو بتحقيق اتصافه في الأول يساعد على تحقيق عنوان الجماعة الآمرة الناهية، أو الأمّة الآمرة الناهية.

أضف إلى ذلك، أننا عندما نقول: يجب تحقيق عنوان الاتصاف أو عنوان

الظاهرة على المستويين: الفردي والاجتماعي، فلا يعني ذلك عدم وجود دليل خاصّ هنا أو هناك على لزوم النهي عن بعض المنكرات بشكل خاص، كما لو تعنون النهي هذا بعنوان آخر؛ مثل عنوان الدفاع عن المسلم، أو حمايته من القتل أو الاعتداء، أو فيما إذا أريد إيقاع المنكر على الشخص نفسه كالاعتداء عليه، فهذا أمرٌ آخر، كما هو واضح.

ونذكّر ختاماً بما أسلفناه في البحث القرآني، من أنّ كلمة الخير الواردة في الآية الكريمة كما تشمل الخير الديني، كذلك تستوعب الخير الدنيوي، فإذا كان هناك أمرٌ ما مما يرجع بالخير على دنيا الناس وكان شأناً مادياً دنيوياً كانت الفريضة ثابتةً في مورده، كالقضايا الطبّية والصحية العامة، أو ما شابه ذلك، بصرف النظر عن طروّ عنوان المستحب الشرعي هنا أو هناك، فحتى لو كان المورد مباحاً، لكن تحقّق العقل أو العرف من خيريّته ـ ولو الدنيوية غير المختزنة للشرّ من الناحية الأخروية ـ كان مورداً لعمل الآمرين الناهين حينئذٍ.

استطالة المفهوم للمنكر الاجتماعي والسياسي

يغلب على بعض الدراسات الفقهية طابع الحديث عن المعروف والمنكر الفرديين، دون أن يحضر بشكل جادّ المنكر السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي العام، لكن من جهة أخرى وجدنا أنّ كتابات المتكلّمين وعامّة المعتزلة تقريباً وغير واحد من قدماء الفقهاء قد ربطت ملفّ الأمر بالمعروف بالملفّ التغييري السياسي العام، فاتصل هذا البحث عندهم بقضيّة الإمامة والسلطة، وربط بمسألة التغيير المجتمعي العام، كما تعرّض بعض المعاصرين لأنواع المنكر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأمني والعسكري والإداري و...[1] وهذا هو الصحيح؛ لأنّ

---

(١) انظر: محسن قرائتي، أمر به معروف و نهي از منكر: ٢٧٨ ـ ٣٢٧؛ ومحمد باقر الحكيم،

المعروف والمنكر لا يتقوّمان بالجانب الفردي، بل يتصلان بالجانب الاجتماعي العام أيضاً، وربما تكون صلتهما هناك أوضح منها في البعد الفردي، ولذلك عبّر حسن حنفي بأنّ النهي عن المنكر يتوجّه أساساً إلى الأوضاع الاجتماعيّة[1]، فالطبقية المجحفة والسياسات الظالمة والسلطوية القاهرة والفساد الاجتماعي والإداري والمالي والثقافي كلّه يتطلّب سعياً إصلاحيّاً جادّاً، ولم نجد في النصوص ما يقيّد حالة المنكر بالصورة الفرديّة، ومقتضى ذلك التمسّك بالإطلاق هنا.

نعم، إذا دخلت هذه الفريضة المجال الاجتماعي والسياسي، ظلّت على آليّاتها وطرقها، حيث يمكن استخدام كلّ الوسائل التعبيرية (مرتبة اللسان التي هي الأصل كما سيأتي إن شاء الله) من خلال وسائل الإعلام والصحافة والخطابة والجمعيات الحقوقيّة ومؤسّسات المجتمع المدني وإصدار البيانات والمواقف وغير ذلك، لكن إذا أريد الانتقال إلى المواجهة السياسية والاجتماعية التي قد تستدعي وضعاً آخر، فلابد من ترحيل المفهوم إلى عنوانه الآخر الذي يندرج في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه العام كما أشرنا وسنشير بحول الله، فتصبح الحالة من حالات الجهاد أو الدفاع أو غير ذلك، ومن ثم فتحتاج لتطبيق قواعدها لا قواعد الأمر والنهي بصورة مفردة.

٢ ـ موضوع الأمر والنهي بين الاعتقاد والعمل، وقفة مع الدكتور حسن حنفي

لم يميّز الفقهاء والمتكلّمون المسلمون في موضوع الأمر والنهي بين النظري والعملي أو بين العقدي والشرعي، باستثناء حديثهم عن عدم جريان الأمر والنهي

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٨ ـ ٦٩.

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

في حالات الاختلاف الاجتهادي كما سيأتي الحديث عنه لاحقاً بعون الله تعالى، إلا أنّنا وجدنا المفكّر المعاصر حسن حنفي يميل إلى اعتبار الأمر والنهي من شؤون الأفعال وأنّهما لا يتجهان نحو الأفكار، وهذا معناه أنّهما يخصّان الأمور العمليّة والشرعيّة دون النظريات، مما يجعل الأمر والنهي مبدأ للحقوق المدنيّة متعلّقاً بالأفعال الظاهرة لا موجّهاً للفكر بحيث يحدّ من حريّته[١].

وما يبدو لي الدافعَ لحنفي لطرح مثل هذه المقولة هو الحفاظ على حريّة الفكر والاجتهاد في المسألة النظريّة، ومن خلال تحليل كلامه يظهر أنّه قد أخذ من جهةٍ بفكرة أنّ الأمر والنهي في اللغة لابدّ أن يفهما في سياق جملتي: (إفعل) و (لا تفعل)، ممّا يفرض تعلّقهما بالشأن العملي، كما تصوّر ـ من جهةٍ أخرى ـ أنّ فتح المجال للأمر والنهي في الدائرة الفكريّة مع الاعتقاد بوجود مرتبة ثالثة في هذه الفريضة، وهي مرتبة اليد والعنف والقهر وإعمال القوّة، سيفضي إلى سلفية قاتلة وإلى قهر الحريات وقمع الرأي والتجريم عليه، وكأنّه مسكون بهاجس التجربة التاريخية للمعتزلة الذين اعتبروا الاختلاف العقدي معهم دخولاً في المنكر العقائدي، الأمر الذي دفعهم ـ كما قيل[٢] ـ لاضطهاد خصومهم والتنكيل بمخالفيهم في الرأي، وإن كان رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي فيما بعد هو سدّ باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القضايا الخلافية التي للاجتهاد فيها مجال، مع اعتقاده من حيث المبدأ أنّ الأمر والنهي يشملان الأفعال والقلوب والعقائد[٣].

لكنّنا بيّنا سابقاً وسنبيّن إن شاء الله أنّ الأمر والنهي عنوانان لا يقفان عند حدود هاتين الصيغتين، وأنّ التعبير عن العمل الدعوي والإصلاحي بالأمر والنهي

---

(١) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة: ٦٠ ـ ٦١؛ وأحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية: ٤٥.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة: ٩٣، ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

استخدام عرفي عربي، وسنشرح أيضاً أنّه لا توجد في الإسلام مرتبة اسمها مرتبة اليد أو العنف والقهر في الأمر والنهي ما لم يتمّ ترحيل هذه المرتبة إلى مفهوم ديني آخر، وهو مفهوم الجهاد أو القصاص أو الحدود، وهي مفاهيم تُفرَض فيها شروطٌ خاصّة، ولا تستوعب مطلق حالات المعصيّة أو حتى الانحراف العقدي.

من هنا، لا نوافق على حصر الأمر والنهي بالدائرة العمليّة، بل تتعدّى مهمّة المصلحين المجال العملي إلى المجال المفاهيمي، أي إصلاح الوعي والمفاهيم والمقولات أيضاً، وهذا ما نرى دلالاته في النص الديني أيضاً؛ فظاهر إطلاقات وعمومات النصوص القرآنية والحديثية الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنها تشمل كلّ خير وحقّ ومعروف ومنكر، بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً وفي البحث القرآني، وهذا معناه أنه كما تجب دعوة المسلم أخاه المسلم للخير بعد اشتراكهما في العقيدة، كذلك يجب على المسلمين دعوة غيرهم للعقيدة الإسلامية؛ لأنّ الإيمان بالله وتوحيده من أعظم الخير وأكمل المعروف، والشرك بالله أو التكذيب به أو إنكاره من أعظم المنكر، وهذا معناه أنّ أدلّة الأمر والنهي بنفسها سوف تكون داعماً لسياسة الدعوة والتبشير في الإسلام، فضلاً عن السيرة القطعية للأنبياء وللمسلمين في صدر الإسلام وللكثير من الروايات المرغبة في أسلمة الناس ودعوتهم إلى دين الحنيفية الحقّ، فقوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**...﴾ (آل عمران: ١١٠)، كما يشمل أمر بعضكم بعضاً كذلك يستوعب أمركم لغيركم على المستوى العملي السلوكي أو على المستوى العقدي، بلا فرق بين القول بأنّ الكفار مكلفون بالفروع أم لا، فحتى لو ما كانوا مكلّفين بها تظلّ هذه الفروع معروفاً وخيراً، وقد قلنا: إنّ هذين العنوانين لا يدخلان بالضرورة ضمن دائرة التقسيم الخماسي للتكاليف في الفقه الإسلامي.

وقد جاء في الحديث المشهور قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «... أنفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم من حقّ الله فيه، فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيرٌ لك من أن يكون لك حمر النعم»(١).

وهذا الأمر ـ أي مبدأ السياسة الدعوية التبشيرية ـ واضحة في نصوص الكتاب والسنّة والتاريخ، وهي من مشتركات الإسلام والمسيحيّة دون الديانة اليهودية التاريخية، كما هو معروف، وقد سبق أن بحثنا في فقه الجهاد أنّ المجاهدين يحسن لهم دعوة المعتدين للإسلام قبل محاربتهم، وقلنا بأنّ هذا الأمر لا يختصّ بالقول بالجهاد الابتدائي، بل يشمل الدفاعي أيضاً، حيث تتوفر الظروف الموضوعية لهذا الأمر.

وكذلك الحال في الداخل الإسلامي في نقاط الخلاف الاعتقادي والفكري بين المذاهب والتيارات الإسلامية، فإنّ هذا العنوان ـ الدعوة إلى الخير ـ يظلّ سارياً كذلك، فكل فريق يرى خيراً أو حقاً أو معروفاً، عليه أن يغيّره بالوسائل المتاحة في هذا المضمار مع اعتقادنا بعدم جواز استخدام القهر والعنف في هذا السياق، وهذا الموضوع يدفع لمعالجة قضيّة أساسية تتصل بهذا الموضوع، وهي مسألة نشر التشيّع والتمدّد المذهبي الآتية، وكذلك مسألة الكتمان والبيان الديني المتقدّمة.

٣. الأمر والنهي وفكرة نشر التشيّع والتمدّد المذهبي والثقافي

ضمن القاعدة العامة التي بيّناها آنفاً، يخضع مفهوم التمدّد المذهبي ونشر كلّ مذهب لأفكاره تحت قانون الدعوة إلى الخير والتواصي بالحقّ، فيحقّ لكلّ مذهب بل يجب عليه ـ وفق ما يعتقد ـ أن يدعو إلى مذهبه وفكره، ومن ضمن ذلك المذهب الشيعي والسنّي، ما لم يطرأ عنوان ثانوي عارض، وهذا واضح.

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٢٠٧، و٥: ٧٧؛ وصحيح مسلم ٧: ١٢١ ـ ١٢٢؛ والنسائي، فضائل الصحابة: ١٦؛ والكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين ٢: ٥٠٧.

لكنّنا قد نواجه حظراً للنشر المذهبي والتمدّد الطائفي، وينطلق هذا الحظر من عنصرين:

٣.١ـ التمدّد المذهبي الشيعي وإشكالية النصوص المانعة، وقفات وتحليلات

وردت على المستوى الشيعي بعض الروايات عن أئمة الشيعة من أهل البيت النبوي بهذا الخصوص، ربما يستفاد منها تقييد هذه المبادئ العامّة في الكتاب والسنّة والعقل، ونظراً لأهميّة هذا الموضوع في عصرنا الحاضر وعدم تعرّض الفقهاء له بالبحث العلمي إلا نادراً، كان لابدّ من استعراض هذه الروايات بالتفصيل لمعرفة حالها، وهي تفيد الدعوة للإعراض عن تشييع الناس، وهي:

١ ـ **خبر حماد السمندري (السمدري)**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أدخل إلى بلاد الشرك، وإنّ من عندنا يقولون: إن متّ ثَمّ، حُشرت معهم، قال: فقال لي: «يا حماد، إذا كنت ثَمّ تذكر أمرنا وتدعو إليه؟» قال: قلت: لا، فقال لي: «إنك إن متّ ثَمّ، حشرت أمّةً وحدك، وسعى نورك بين يديك»[١]، فإنّ هذا الحديث يدلّ على مدح دعوة الناس إلى الإسلام؛ لكنه لا يعلّق على عدم دعوة المسلمين إلى التشيّع المعبّر عنه بكلمة «أمرنا»، فكأنه لا يرى في ذلك بأساً، وإلا فلماذا سأله الإمام عليه السلام عن الدعوة إلى أمرهم؟ إنّ هذا يفهم منه أنّ الدعوة المذكورة ليست أمراً ممدوحاً أو مرغوباً فيه.

وهذا الخبر ضعيف السند بعدم ثبوت وثاقة شريف بن سابق التفليسي الوارد فيه[٢]، وكذلك جهالة حماد السمندري أو السمدري أو السمندلي[٣]، حيث لم يوثقهما أحد، مضافاً إلى أنّ هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها لإثبات مدح

(١) الطوسي، الأمالي: ٤٥ ـ ٤٦؛ ورجال الكشي ٢: ٦٣٤.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٠: ٢١ ـ ٢٣، رقم: ٥٧١٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٧: ٢٢٢ ـ ٢٢٣، رقم: ٣٩٦٠؛ و٧: ٢٥٦، رقم: ٣٩٩٧.

ووثاقة السمندري بعد كونه هو الراوي لها، حتى لو تمّت سنداً إليه.

يضاف إلى ذلك أنّ الحديث يدلّ ـ على أبعد تقدير ـ على مسألة الدعوة إلى التشيّع في بلاد الشرك، ومن ثمّ فلا يرتبط بالدعوة إلى التشيّع في بلاد المسلمين، فيكون أجنبيّاً عن موضوع بحثنا، أو غير مطابق له بتمامه.

٢ ـ **خبر الفضيل**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ندعو الناس إلى هذا الأمر؟ فقال: «لا، يا فضيل، إنّ الله عز وجل إذا أراد بعبدٍ خيراً أمر مَلَكاً فأخذ بعنقه حتى دخله في هذا الأمر طائعاً أو كارهاً»[١]. وفي موضع آخر من الكافي وكذا في الوسائل وردت الرواية دون تعبير (لا) الوارد في أوّل جواب الإمام[٢].

وهذا الخبر واضح صريح في النهي عن تشييع الناس، بل حتى لو لم يرد تعبير (لا) في مطلعها، فلا أقلّ من أنّ سياقها سياق مرجوحية الدعوة إلى التشيّع.

وقد حمل الحرّ العاملي نصوص النهي ـ كهذا ـ على مورد التقية، وكذلك فعل المازندراني[٣]، إلا أنّه لا توجد أيّ إشارة في الرواية إلى هذا الأمر، بل إنّ العدول عن التعليل بالتقية وحماية الشيعة إلى الحديث عن مبدأ عام كلّي غيبي، معناه الحديث عن أمر ثابت، كما لا يخفى.

لكن رغم ذلك، قد لا يتسنّى لنا الأخذ بهذا الحديث ـ حتى لو تمّ سنداً، بناءً على توثيق محمد بن مروان الوارد فيه لوروده في كامل الزيارة، أو لرواية صفوان عنه[٤]، وهما نظريتان في علم الجرح والتعديل لا نقول بهما ـ وذلك أنّ معناه سدّ باب الدعوة إلى الدين الإسلامي؛ لأنّ أمرهم يشمل المسلم غير الشيعي ويشمل

---

(١) المحاسن ١: ٢٠٢؛ والكافي ١: ١٦٧.

(٢) الكافي ٢: ٢١٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ٢١، ح١.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٨٩؛ وشرح أصول الكافي ٥: ٧٤.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١٨: ٢٢٧ ـ ٢٣٤، رقم: ١١٧٦٦ ـ ١١٧٨١.

غير المسلم أيضاً، فهذه القاعدة تجري في حقّ كلّ إنسان لا يعرف أمر أهل البيت، إلا إذا حصر أمرهم بإمامتهم لا بسائر عقائد الإسلام، فلا مانع منه حينئذٍ. هذا مضافاً إلى أن «لا» الواردة في مطلع جواب الإمام، قد تكون لإفادة التحريم على تقدير كون سؤال السائل عن الجواز والمشروعية كما لعلّه الأقرب، وقد تكون لإفادة نفي الوجوب فقط، على تقدير كون سؤاله عن الوجوب، فيؤخذ بالمقدار المتيقن، وهو الثاني.

٣ ـ **خبر كليب بن معاوية الصيداوي**، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم والناس، إنّ الله عز وجل إذا أراد بعبد خيراً نكت في قلبه نكتةً، فتركه وهو يجول لذلك ويطلبه»، ثم قال: «لو أنكم إذا كلّمتم الناس، قلتم: ذهبنا حيث ذهب الله واخترنا من اختار الله، واختار الله محمداً، واخترنا آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم»[١].

وقد وردت الرواية عن كليب بن معاوية الأسدي ـ وهو عينه الصيداوي ـ في محاسن البرقي هكذا: «ما أنتم والناس، إنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً نكت في قلبه نكتةً بيضاء، فإذا هو يجول لذلك ويطلبه»[٢].

فهذا الخبر واضح التنديد بدعوة الناس لأمر أهل البيت كما في مطلعه، معلّلاً بأمر غيبي بيد الله، ثم يحث على أنه إذا واجه الإنسان الناس فليعلمهم بأنه اتخذ البيت الذي اتخذه الله، وهو بيت محمد صلى الله عليه وآله وسلم، لا أكثر.

ويمكن أن نسجّل على هذا الخبر:

أولاً: إنّ سنده خاضعٌ للنقاش، تارةً بإبراهيم بن هاشم الذي توقّفنا فيه واحتطنا، وأخرى بكليب بن معاوية الصيداوي الأسدي فإنّ توثيقه يقوم على:

أ ـ وروده في أسانيد كتاب كامل الزيارة.

---

(١) الكافي ٢: ٢١٢.

(٢) المحاسن ١: ٢٠٠.

ويجاب بعدم ثبوت أكثر من مشايخه المباشرين على مستوى الوثاقة.

ب ـ رواية صفوان وابن أبي عمير عنه، وهم ممّن لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة، وقد ذكر الطوسي طريقاً صحيحاً في الفهرست يثبت رواية صفوان لكتاب الصيداوي.

ويناقش بعدم صحّة هذه النظرية في علم الجرح والتعديل كما فصّلناه في أبحاثنا الرجالية.

ج ـ ورود رواية يترحّم فيها الإمامعليه السلام على كليب، وهي صحيحة زيد الشحّام عن الإمام الصادق قال: قلت له: إنّ عندنا رجلاً يقال له: كليب، لا يجيء عنكم شيء إلا قال: أنا أسلّم، فسمّيناه كليب تسليم، قال: فترحّم عليه، ثم قال: «أتدرون ما التسليم؟..»[1].

لكنّ الاعتماد على هذا الخبر ـ كما فعل السيد الخوئي[2] ـ مشكلٌ؛ فإنّ غايته أنّ الإمام قد ترحّم عليه من جهة تسليمه لأهل البيت، وهذا لا يعني أنه لا يفعل معصيةً، مثل معصية الكذب؛ فإنّ التسليم غير الاتّباع والعمل، فجهة المدح مختلفة، ولا دليل على أنّ الإمام لا يترحّم على شخص فيه خصلة جيدة، مع كونه سيئاً في ناحية أخرى.

يضاف إلى ذلك أنه يبدو أنّ الإمام لا يعرفه، وإنما ذُكر اسمُه أمامه، فلا يكون التوثيق إلا بناءً على علم الإمام بالغيب في مثل هذه الموضوعات من جهة، وعمله بعلمه الغيبي لا بالعلوم الظاهرية في مثل هذا الترحّم، وإثبات هذا كلّه معاً مشكل من غير طريق هذه الرواية نفسها.

أضف إلى ذلك، كيف عرفنا أنّ زيداً الشحام كان يقصد كليب الأسدي الذي

---

(١) الكافي ١: ٣٩١.

(٢) معجم رجال الحديث ١٥: ١٢٦.

نتحدّث عنه هنا في سند هذه الرواية، وليس شخصاً آخر، فإننا لم نعثر على رواية لزيد عن كليب الأسدي حتى نتأكّد من معرفته له، فربما قصد شخصاً آخر، ومجرّد تشابه الاسم ـ مع عدم ذكر مثل اسم الأب ولا الكنية ولا اللقب ولا النسبة ـ لا يثبت أنّ الإمام يقصد كليب الأسدي الصيداوي[1]، فالاستدلال بهذه الرواية مشكل، ولعلّ سبب خطأ السيد الخوئي أنّه رأى الكشي وضع هذه الرواية ضمن عنوان: كليب الصيداوي، فلم يلتفت إلى ذلك، فلعلّ الكشي مشتبهٌ أو وقع الاشتباه من طرف الشيخ الطوسي مختصِر كتاب «معرفة الرجال» للكشي.

فليس لتوثيق كليب من سبيل سوى رواية صفوان وابن أبي عمير عنه، فإن تمّ هذا المبنى كان ثقة وإلا فلا، ونحن نتوقّف في هذا المبنى.

ثانياً: إنّ الرواية تحوي قدراً من الغموض على مستوى الدلالة، فإنها تقرّر في نهايتها أن يقال للناس: ذهبنا حيث ذهب الله؛ لكنها عندما تطبّق هذا العنوان تقول: إنّ الله اختار محمداً واخترنا آل محمد؛ فلو كانت الكبرى صادقة للزم أن يقال: واخترنا محمّداً، فكيف صحّت المطابقة؟

لكنّ هذا الإشكال يمكن التخلّص منه بأنّ المراد إنّ الله اختار بني هاشم، فنحن أخذنا الوصية من عين الموضع الذي اختار منه الله النبوّة؛ فلا حزازة في التعبير، فإنّ قبل هذا التأوّل فيها وإلا أشكل الأمر.

٤ ـ **خبر ثابت أبي (بن) سعيد**، قال: قال أبو عبد الله: «يا ثابت! ما لكم وللناس! كفّوا عن الناس؛ ولا تدعوا أحداً إلى أمركم، فوالله لو أنّ أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا على أن يهدوا عبداً يريد الله ضلالته ما استطاعوا على أن يهدوه، ولو أنّ أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا على أن يضلّوا عبداً يريد الله هدايته ما استطاعوا أن يضلّوه، كفّوا عن الناس، ولا يقول أحدٌ: عمّي وأخي،

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٣٠ ـ ٦٣١.

وابن عمي وجاري؛ فإنّ الله إذا أراد بعبد خيراً طيّب روحه، فلا يسمع معروفاً إلا عرفه ولا منكراً إلا أنكره، ثم يقذف الله في قلبه كلمةً يجمع بها أمره»[١]. وقد وردت هذه الرواية في موضع آخر من الكافي باختلافات طفيفة[٢].

والرواية ظاهرة بل صريحة في النهي عن دعوة الناس إلى هذا الأمر (التشيّع)، مركّزةً مرّةً أخرى على ذلك البُعد الغيبي المرتبط بالجذب الإلهي للهداية، وليس فيها رائحة كون ذلك للتقية.

لكنّ الرواية لا يعتمد عليها، فإنّ راويها ثابت بن سعيد أو ثابت أبو سعيد أو ثابت بن أبي سعيد، رجلٌ مهمل جداً لا شاهد على توثيقه[٣]، ومجرّد رواية ابن مسكان عنه لا تدلّ على وثاقته. علماً أنّ هذه الرواية وأمثالها إذا عبّرت عن قانون عام فهي تسقط فريضةً إلهيّة؛ فإنّ الإسلام أيضاً يجري عليه هذا القانون هنا، فلماذا الدعوة إلى الإسلام هنا؟ ولماذا الدعوة إلى قيم الحق والعدالة والخير أيضاً ما دامت القضيّة مرتبطةً بجانبٍ غيبي جاذب؟! الأمر الذي يضع علامة استفهام كبيرة على متن هذه الرواية.

٥ ـ **خبر علي بن عقبة، عن أبيه**، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اجعلوا أمركم هذا لله، ولا تجعلوه للناس، فإنّه ما كان لله فهو لله، وما كان للناس فلا يصعد إلى الله، ولا تخاصموا الناس لدينكم، فإنّ المخاصمة ممرضةٌ للقلب، إنّ الله تعالى قال لنبيّه صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿**إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاء**﴾ وقال: ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾، ذروا الناس، فإنّ الناس أخذوا عن الناس،

---

(١) الكافي ١: ١٦٥.

(٢) الكافي ٢: ٢١٣؛ وانظر: المحاسن ١: ٢٠٠؛ وتحف العقول: ٣١٢.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٨٨ ـ ٢٩٠، ٣٠٠ ـ ٣٠١، رقم: ١٩٤٠ ـ ١٩٤١، ١٩٤٥، ورقم: ١٩٦٥.

وإنكم أخذتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله، إني سمعت أبي عليه السلام يقول: إن الله عز وجل إذا كتب على عبدٍ أن يدخل هذا الأمر كان أسرع إليه من الطير إلى وكره»[١].

وفي موضع آخر من الكافي وفي المحاسن[٢] جاء بعض التعديل، مثل إضافة الإمام علي عليه السلام بعد قوله: «أخذتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام، ولا سواء» وهذا الخبر ظاهر في النهي عن خوض الجدال المذهبي، فإنّ المخاصمة ممرضة للقلب؛ لهذا يدعو الإمام إلى ترك الناس.

والذي يبدو من هذا الخبر أنه لا يريد ترك هداية الناس، بل يريد ترك المبالغة في هذا الأمر وترك المخاصمة وخوض سجالات مذهبية عنيفة، ولهذا فإنّ أمره «ذروا الناس» ليس بمعنى الترك المطلق، وإنما ترك هذا الإفراط في المخاصمات والمماحكات، بقرينة سائر مقاطع الرواية وطبيعة لسانها ولحنها.

وأما من حيث السند فالرواية ضعيفة بعقبة بن خالد، حيث إنّ توثيقه[٣] مبنيٌّ على وروده في أسانيد كامل الزيارة، وليس من المشايخ المباشرين حتى نثبت توثيقه، أو على ورود بعض الروايات فيه، وهي إمّا يرويها هو بنفسه فلا يستند إليها لإثبات وثاقته، أو إنّها ضعيفة السند.

٦ ـ خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تخاصموا الناس، فإنّ الناس لو استطاعوا أن يحبّونا لأحبونا، إنّ الله أخذ ميثاق الناس، فلا يزيد فيهم أحدٌ أبداً، ولا ينقض [ينقص] منهم أحدٌ أبداً»، ووردت في موضع آخر باختلاف في الذيل: «إنّ الله أخذ ميثاق شيعتنا يوم أخذ ميثاق النبيين..»[٤].

---

(١) الكافي ١: ١٦٦؛ والتوحيد: ٤١٤ ـ ٤١٥.

(٢) الكافي ٢: ٢١٣ ـ ٢١٤؛ والمحاسن ١: ٢٠١.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ١٢: ١٦٧ ـ ١٦٩، رقم: ٧٧٣٣.

(٤) المحاسن ١: ١٣٦، ٢٠٣.

والخبر ظاهر في النهي عن مخاصمة الناس لأجل القضية المذهبية؛ بصرف النظر عن قضيّة التشييع أيضاً، فحالها حال الرواية السابقة، علماً أنّ في سندها القاسم بن محمد الذي لم يثبت توثيقه؛ إن لم يكن ضعيفاً.

يضاف لذلك أنّ هذا اللسان يصلح لإسقاط كلّ فريضة الهداية والإرشاد والأمر بالمعروف؛ فإذا كان الله يعلم وسجّل أسماء الشيعة أو المهتدين لا يزيدون ولا ينقصون، ولهذا افترضت الرواية ترك المخاصمة؛ إذاً فمفهوم هذا التعليل يصلح أيضاً لترك مختلف أنواع الهداية والإرشاد للآخرين وليس فقط تشييعهم، وهذا ما نراه يعارض الكتاب السنّة القطعيين؛ فلا نأخذ به.

٧ ـ **خبر أبي بصير الآخر**، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أدعو الناس إلى حبّك بما في يدي (إلى ما في يدي)؟ فقال: «لا»، قلت: إن استرشدني أحد أرشده؟ قال: «نعم، إن استرشدك فأرشده؛ فإن استزادك فزده، فإن جاحدك فجاحده»[(١)].

فهذا الخبر ظاهر في عدم الدعوة إلى أمرهم عليهم السلام، نعم لو طلب شخص ذلك كان به، وذيلها إما يُقصد منه عدم إظهار المعتقد له، أو إذا أنكر شيئاً فأنكر عليه.

والخبر ضعيف السند بضعف سابقه بالقاسم بن محمد.

٨ ـ **خبر حمران بن أعين**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسألك أصلحك الله؟ قال: «نعم»، قال: كنت على حال وأنا اليوم على حال أخرى، كنت أدخل الأرض فأدعو الرجل والاثنين والمرأة فينقذ الله من يشاء، وأنا اليوم لا أدعو أحداً؟ فقال: «وما عليك أن تخلّي بين الناس وربّهم؟ فمن أراد الله أن يخرجه من ظلمة إلى نور أخرجه»، ثم قال: «ولا عليك إن آنست من أحد خيراً أن تنبذ إليه الخير نبذاً»، قلت: أخبرني عن قول الله: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ قال: «من

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٣٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٩١؛ كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ٢١، ح٦.

حرق أو غرق أو غدر» ثم سكت، فقال: «تأويلها الأعظم أن دعاها فاستجابت له»[١].

والخبر دالّ على الرخصة في ترك الهداية الاعتقادية للناس، وأنّ هذا الأمر يمكن أن يُترك لله تعالى، نعم في ذيلها إشارة إلى الاستحباب وأنّ ذلك إحياء للنفس الإنسانية، لكنّ الخبر ضعيف السند بحمد بن خالد البرقي، والد صاحب المحاسن، الذي اختلفوا في توثيقه وتضعيفه، ونحن نتبنّى عدم ثبوت وثاقته؛ لتعارض جهات توثيقه وتضعيفه.

يضاف إلى ذلك أنّ هذا الخبر يمدح دعوة الآخرين التي يعبّر عنها بأنّها إحياء لهم، ثم في البداية نجده يقدّم ثقافة اللامبالاة إزاءهم، وفي هذا قدرٌ من التناقض إن لم نحمل الخبر على خصوصية زمكانية، وإلا فلا حلّ لهذا الأمر إلا أن نفرض أنّ هذه الرواية ترفض الدعوة للغير إلى الحقّ إلا عند استئناس الأمر منه والإحساس بإمكانيّة تقبّله، وهذا طرح معقول، فليس المراد النهي مطلقاً عن الدعوة أو اللامبالاة إزاءها وإنّما التمييز بين حالات الإحساس بالقبول وعدم ذلك.

٩ ـ **خبر الفضيل بن يسار**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تدعوا إلى هذا الأمر؛ فإنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً أخذ بعنقه، فأدخله في هذا الأمر»[٢].

وظاهر هذا الحديث النهي عن دعوة الناس لخطّ الإمامة والتشيّع؛ معلّلاً أيضاً بأنّ قضية التشيّع بيد الله عزّ وجلّ في جذب الإنسان إليها، وليس في الرواية رائحة تقية ولا رائحة الارتباط بمسألة الخصومة لو بقينا معها لوحدها.

ولهذا الخبر سندان: أحدهما ضعيف بمحمد بن خالد البرقي؛ والثاني بأبي البلاد يحيى بن سليم (سليمان أو أبي سليمان)؛ وإن وجدت بعض التوثيقات له عند أهل

---

(١) المحاسن ١: ٢٣٢؛ والكافي ٢: ٢١١.

(٢) المحاسن ١: ٢٠٢.

السنّة[(١)]، وبعض التحفّظات[(٢)]، ولعلّ التحفظات التي عبّرت بعدم الاحتجاج به ترجع لقلّة ضبطه لا لوثاقته.

١٠ ـ **خبر أيوب بن الحرّ**، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن رجلاً أتى أبي فقال: إني رجل خصم، أخاصم من أحبّ أن يدخل في هذا الأمر، فقال له أبي: لا تخاصم أحداً؛ فإنّ الله إذا أراد بعبد خيراً نكت في قلبه نكتةً حتى أنه ليبصر به الرجل منكم يشتهي لقاءه»[(٣)].

والرواية موردها الخصومة، فهي تنهى عن مخاصمة الناس لأجل تشييعهم، وتفيد بأنّ الأمر كأنّه موكول إلى الله تعالى، فهو يجذب من يريد أن يجعله على هذا الطريق فيهتدي.

والخبر ضعيف السند بمحمد بن خالد البرقي، وكذلك بثابت بن سعيدة في سنده الآخر.

١١ ـ **خبر داوود بن فرقد**، قال: كان أبي يقول: «ما لكم ولدعاء الناس؛ إنه لا يدخل في هذا الأمر إلا من كتب الله له»، ونحوه خبر ثابت[(٤)].

والخبر واضح الدلالة على ترك الناس وشأنها على مستوى هذا الموضوع، وأنّ الأمر فيه بيد الله تعالى، لكنّ غير تام بمحمد بن خالد البرقي.

١٢ ـ **خبر خلف بن حماد**، قال: تزوج بعض أصحابنا جارية معصراً لم تطمث، فلما اقتضها سال الدم فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام؟ قال: فأروها

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٤، رقم: ١٣٤٦٧. وص٥٩، رقم: ١٣٥٥٠، وص٦٠، رقم: ١٣٥٥٥.

(٢) الرازي، الجرح والتعديل ٩: ١٦٠؛ وابن حبان، الثقات ٧: ٦٠٤؛ وميزان الاعتدال ٤: ٥٠٧.

(٣) المحاسن ١: ٢٠١.

(٤) المصدر نفسه.

القوابل ومن ظنّوا أنه يبصر ذلك من النساء، فاختلفن، فقال بعض: هذا من دم الحيض، وقال بعض: هو من دم العذرة، فسألوا عن ذلك فقهاءهم كأبي حنيفة وغيره من فقهائهم فقالوا: هذا شيء قد أشكل، والصلاة فريضة واجبة فلتتوضأ ولتصلّ وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض، فإن كان دم الحيض لم يضرّها الصلاة وإن كان دم العذرة كانت قد أدّت الفرض. ففعلت الجارية ذلك وحججت في تلك السنة. فلما صرنا بمنى بعثت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ فقلت: جعلت فداك، إنّ لنا مسألة قد ضقنا بها ذرعاً فإن رأيت أن تأذن لي فآتيك وأسألك عنها؟ فبعث إليّ: إذا هدأت الرجل وانقطع الطريق فأقبل إن شاء الله. قال خلف: فرأيت الليل حتى إذا رأيت الناس قد قلّ اختلافهم بمنى توجّهت إلى مضربه، فلما كنت قريباً إذا أنا بأسود قاعد على الطريق فقال: من الرجل؟ فقلت: رجلٌ من الحاج، فقال: ما اسمك؟ قلت: خلف بن حماد. قال: ادخل بغير إذن، فقد أمرني أن أقعد ههنا فإذا أتيت أذنت لك، فدخلت وسلّمت فردّ السلام وهو جالس على فراشه وحده، ما في الفسطاط غيره، فلمّا صرت بين يديه سألني وسألته عن حاله فقلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج جاريةً معصراً لم تطمث، فلما اقتضّها سال الدم فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام، وإنّ القوابل اختلفن في ذلك، فقال بعضهنّ: دم الحيض، وقال بعضهنّ: دم العذرة، فما ينبغي لها أن تصنع؟ قال: «فلتتق الله، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها، وإن كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصلّ ويأتيها بعلها إن أحبّ ذلك»، فقلت له: «وكيف لهم أن يعلموا مما هو حتى يفعلوا ما ينبغي؟ قال: فالتفت يميناً وشمالاً في الفسطاط مخافة أن يسمع كلامه أحد، قال: ثم نهد إليّ، فقال : «يا خلف، سرّ الله، سرّ الله فلا تذيعوه، ولا تعلّموا هذا الخلق أصول دين الله، بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال»، قال: ثم

عقد بيده اليسرى تسعين، ثم قال: «تستدخل القطنة ثم تدعها ملياً ثم تخرجها إخراجاً رفيقاً، فإن كان الدم مطوّقاً في القطنة فهو من العذرة، وإن كان مستنقعاً في القطنة فهو من الحيض»، قال خلف: فاستحفني الفرح فبكيت، فلما سكن بكائي، قال: «ما أبكاك؟» قلت: جعلت فداك، من كان يحسن هذا غيرك؟ قال: فرفع يده إلى السماء، وقال: «والله إني ما أخبرك إلا عن رسول الله ﷺ عن جبرئيل عن الله عز وجل»[(١)].

فهذا الخبر ينهى عن إعطاء أصول دين الله للناس ويطالب بالرضا بضلالهم من حيث إنّ الله تعالى رضي بالضلال لهم.

ولو رصدنا سند هذا الخبر لوجدنا فيه محمد بن خالد البرقي تارةً ولم يثبت توثيقه، وإبراهيم بن هاشم أخرى، وقد توقفنا في توثيقه، وربما صحّح سندٌ ثالث لم أعثر عليه عند صاحب المحاسن، ففي الكافي نقل عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، دون بيان المصدر، وفيه محمد بن أسلم الذي يصحّح على نظريتي: كامل الزيارة وتفسير القمي، وإن نقل النجاشي أن هناك من يقول: إنه كان غالياً فاسد المذهب.

ومهما يكن، فأنا لا أصدّق صدور هذه الرواية عن أهل البيت النبوي؛ وذلك:

أولاً: ليست قضية عدم طمث الزوجة ثم بعد الدخول بها تنزف دماً كثيراً فيشك في أمرها، ليست هذه القضية بالتي تصل إلى مستوى أن تكون سرّ الله الذي نهى عن إشاعته؛ وإلا فما الفرق بينها وبين أيّ مسألة فقهية أخرى؟ وهل كانت تبلغ التقية حداً يُنهى الشيعة فيه عن إشاعة حتى أصاغر الأمور هذه؟ وهي أمور كان مختلفاً حولها بين فقهاء أهل السنّة أنفسهم، وليست من قضايا السلطان أو مما يخدش ثقافة العامّة من الناس، فأمر هذه الرواية عندي مريب، وطريقة تسلسل

(١) الكافي ٣: ٩٣ ـ ٩٤؛ والمحاسن ٢: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

أحداثها يعطيها طابعاً متعمّداً في الغموض، وظاهر خلف بن حماد أنه شيعي من الخواص بناء على صدق الرواية، ولست أدري هل هذا المفهوم الذي قدّمته هذه الرواية للتمييز بين دم العذرة ودم الحيض أمرٌ عظيم إلى هذا الحدّ حتى تكون ردّة فعل القوابل وفقهاء أهل السنّة الجهل المطبق بهذا الأمر، فيما يبكي حماد عندما يسمع القضيّة، ثم يربط الإمام المعرفة بهذا الأمر بأنّه من النبي عن جبريل عن الله سبحانه؟!

ثانياً: ليس واضحاً لديّ ما هو معنى عدم تعليم الخلق دين الله والرضا لهم بما رضي الله لهم من خلال، فهل يرضى الله الضلال لعباده؟! فإن قصد هنا خصوصية للناس في ذلك الزمان فالرواية لا يُستند إليها هنا في محلّ شاهدنا لعدم عموميّتها، وإذا كانت عامّةً لكل الخلق فمعناها إسقاط فريضة الهداية والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلماذا بعث الله الأنبياء والرسل؟ وهل هذا المفهوم يطابق القرآن أم يصادمه؟

وكأنّ بعض العلماء الشيعة تنبّه لمشكلة هذه الرواية، فقد علّق عليها السيد العاملي بقوله: «هذا الكلام وارد على سبيل المجاز، والمراد أنه رضي لهم الاختيار الموصل لهم إلى الضلال»[1]، ولكنّ هذا التحليل غريب عن ظاهر الرواية ولا شاهد عليه، فإنّها ربطت الرضا بالضلال نفسه لا بالاختيار، ثم لم نفهم ما معنى الرضا باختيارهم المفضي على الضلال! فهل هذا الرضا مقبولٌ أيضاً عليه سبحانه؟!

وقد حاول العلامة المجلسي تفادي هذه المشكلة في الرواية، فقال: «وقوله عليه السلام: ارضوا لهم ما رضي الله لهم، أي أقرّوهم على ما أقرّهم الله عليه، وليس المراد حقيقة الرضا كما ذكره الشيخ البهائي قدّس الله روحه»[2]. وكأنّ المجلسي

---

(١) مدارك الأحكام ١: ٣١٥.

(٢) بحار الأنوار ٧٨: ١٠٠.

يريد بذلك تحويل الإقرار إلى مفهومه الفقهي بما يشبه التعامل معهم على ما هم عليه، إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا خلاف ظاهر الحديث، حيث يستخدم كلمة الرضا وهي تناقض المفهوم القرآني القائل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ الله لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكُفْرَ وَالفُسُوقَ وَالعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ٧)، والقائل: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (الزمر: ٧).

فالصحيح إما حملها على خصوصية ما آنذاك، فلا يعتمد عليها، وإما ردّ علمها إلى أهلها وعدم الاحتجاج بها ولو صحّت سنداً حيث ذهب المشهور إلى صحّتها السندية.

مقاربة إجمالية لنصوص المنع عن التشييع

هذا هو مهمّ الروايات الواردة في هذا المجال، وبرأينا لم يثبت صحّة سند هذه الروايات، لكن على المشهور المعروف يصحّح سند لا أقلّ أربعاً منها. ولنفرض صحّتها السندية، ولنفرض كذلك أنّ كثرتها تغني عن سندها، فكيف تفهم هذه الروايات؟

الذي يمكن أن يقال ـ عموماً ـ في فهمها أو الحكم عليها هو أنّ مجموعةً منها ظاهرةٌ في النهي عن عنوان المخاصمة والمبالغة في التشدّد ونشر التشيّع، فيما مجموعة أخرى منها ظاهرها الإطلاق، أي إطلاق النهي عن دعوة أحد إلى هذا الأمر، والملفت أنّ العلّة المذكورة في الطائفتين كانت واحدة في عدد من الروايات، ألا وهي تكفّل الله تبارك وتعالى بإلهام الطرف الآخر بالحقّ والنكت في القلب، فلا

داعي بعد ذلك لإتعاب النفس بهذا الموضوع، فيلتزم حينئذٍ بالنهي المطلق، والمخاصمة أحد مصاديقه، أو تحمل نصوص النهي المطلق على مورد المخاصمة؛ وذلك بالقول: إنه يبدو أنّ هناك ظاهرة كانت موجودة عند بعض الشيعة آنذاك في تبنّي قضية نشر المذهب الشيعي بين الناس وجعلها من أولى الأولويات وتشدّدهم في ذلك حدّ ترتب بعض الآثار السلبية على هذه المبالغة، فأرادت هذه الروايات أن توصل رسالةً إلى الشيعة مفادها التزام الهدوء في هذا الأمر، وعدم المبالغة في هذه القضية بما يجرّ مفسدةً عليهم، أو بما يفضي إلى المخاصمات المضرّة بوحدة المسلمين والتي تورث مرض القلوب، فليس في الروايات نهياً عن مطلق دعوة الناس، وإنما عن خصوص الدعوة المبالغ فيها والمتعنونة بمثل هذه العناوين.

فإذا قبل هذا التفسير الذي يحصر دائرة النصوص بحال التخاصم والتشدّد والمبالغة، كان به، وإلا التزم بالتفريق بين ثلاثة عناوين يبدو أنها متمايزة في لسان هذه النصوص، وهي:

أ ـ عنوان الدعوة، بمعنى أن يقوم الشيعة بحمل فكرة نشر التشيّع ثم يذهبون إلى الناس بالطريقة الممكنة ويدعونهم إلى هذا الأمر ويسعون لإقناعهم وجعلهم شيعة؛ وهذا هو المنهيّ عنه.

٢ ـ عنوان الاستجابة؛ بمعنى أنّ الناس إذا جاؤوا يريدون معرفة التشيّع ويميلون إليه كان الشيعي مطالباً بالاستجابة لجذب هؤلاء إلى التشيّع، وهذا ما يفهم من خبر أبي بصير (الرواية السابعة)، ومن خبر حمران (الرواية الثامنة) على مستوى استئناس الخير.

٣ ـ عنوان العرض، بمعنى أن لا يدعوا أحداً، بل يعرضوا مذهبهم فقط، فمن شاء أن يهتدي فعلى الرحب والسعة؛ ومن لم يشأ لا يذهبون وراءه، وهذا المعنى يفهم من مثل خبر كليب بن معاوية الصيداوي (الرواية الثالثة).

فنجمع بين هذه النصوص بعرض التشيّع والاستجابة لمن يريده، وتشييع من نرى فيه هذه العلائم المقبلة، أما غير ذلك من المبالغة والسعي لذلك والتشدّد والمخاصمة فلا.

وقد يمكننا الاستناد ـ بغية تحقيق هذا الجمع العام للنصوص وتوكيده ـ إلى مجموعة من الروايات التي ظاهرها الدعوة إلى التشيّع، وهي:

١ ـ **صحيحة الفضيل بن يسار**، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عز وجل في كتابه: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾؟ قال: «من حرق أو غرق»، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: «ذاك تأويلها الأعظم»[١].

فهذا الخبر يدلّ على الترغيب في نقل الآخرين من الضلال إلى الهدى؛ وهو خبر تام السند أيضاً، لكنّ المشكلة أن الخبر عام يحكي عن مطلق نقل الآخرين من الضلالة إلى الهداية؛ فتكون نسبة تلك الروايات المتقدّمة إليه نسبة الخاص إلى العام؛ لأنها منحصرة بمورد الهداية الاعتقادية في خصوص قضية المذهب الشيعي في الوسط المسلم غير الشيعي، فمقتضى القاعدة تقدُّم تلك على هذه الرواية.

٢ ـ **معتبرة سماعة**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: قول الله عزل وجل: ﴿**مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾، فقال: «من أخرجها من ضلال إلى هدى فكأنما أحياها، ومن أخرجها من هدى إلى ضلال فقد قتلها»[٢].

والرواية حالها في السند والدلالة كحال سابقتها، فلا نعيد.

ونحو هذين الخبرين خبر السياري[٣] ـ الضعيف سنداً ـ، وخبر محمد بن مسلم

---

(١) الكافي ٢: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) الكافي ٢: ٢١٠؛ وانظر: الطوسي، الأمالي: ٢٢٦؛ والبرقي، المحاسن ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٣) مستدرك الوسائل ١٢: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

المبتلى بالإرسال[١]، وخبر أبي بصير المرسل كذلك[٢] وخبر الطبرسي المرسل[٣].

٣ ـ صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي جعفر الأحول وأنا أسمع: «أرأيت البصرة؟»، فقال: نعم، قال: «كيف رأيت مسارعة الناس إلى هذا الأمر ودخولهم فيه؟»، قال: والله، إنهم لقليل، ولقد فعلوا وإنّ ذلك لقليل، فقال: «عليك بالأحداث، فإنهم أسرع إلى كلّ خير»، ثم قال: «ما يقول..»[٤].

هذه الرواية التامّة السند يبدو فيها الإمام مهتماً بأمر معرفة إقبال أهل البصرة على الدخول في التشيّع، وكأنّه يوجّه سلسلة ملاحظات ميدانية لمؤمن الطاق، في أن يلاحظ صغار السنّ فإنهم أسرع تقبّلاً ولا يركّز على الكبار والشيوخ.

ومضمون هذه الرواية ينسجم بعضَ الشيء مع الجمع الذي ذكرناه سابقاً؛ لأنّ الأحداث هم أولئك الذين يستأنس فيهم القبول، ولا يجرّ مشروع الدعوة فيهم إلى مخاصمات أو مبالغات أو تشدّد، أضف إلى ذلك أنّ ظاهر الرواية أنّ الحديث جرى مع مؤمن الطاق، وهو من أكابر متكلّمي الإمامية ووجوه الشيعة، فلا نحرز أنّ الإمام يعطي قاعدةً للجميع، فبضمّ الروايات إلى بعضها نفهم أنّ خصوصية المتصدّي وخصوصية المتصدّى له ـ وهم الأحداث ـ هي التي دفعت الإمام لتوجيه هذا الطلب له، ومجرّد أن يسأل الإمام عن حال امتداد التشيع لا يعني أنه لا يضع قيوداً على حركة التشييع هذه.

٤ ـ معتبرة سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لي أهل بيت وهم

---

(١) المصدر نفسه: ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤١.

(٤) الكافي ٨: ٩٣؛ وقرب الإسناد: ١٢٨.

يسمعون منّي، أفأدعوهم إلى هذا الأمر؟ فقال: «نعم، إنّ الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿**يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة**﴾»[١] ونحوها خبر جابر الجعفي[٢].

وهذا الخبر المعتبر السند خاصّ بحال الأسرة التي يعلم الإنسان في العادة تقبّلها لكلامه؛ فيكون منسجماً مع الجمع الذي أبرزناه سابقاً من دعوة من يرى فيه القابلية ولا تجرّ دعوته إلى مخاصمة أو لجاج أو ما شابه ذلك.

٥ ـ خبر داوود بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُون أَيَّامَ الله**﴾ قال: «قل للذين مننا عليهم بمعرفتنا، أن يعرّفوا الذين لا يعلمون، فإذا عرّفوهم فقد غفروا لهم»[٣].

فهو خبر دالّ على الترغيب في التعريف بأهل البيت كي يعرفهم الآخرون ويأخذوا بهديهم، نعم هو دالّ على العرض والتعريف لا على الدعوة بالمعاني التي شرحناها سابقاً فيعزّز الجمع المتقدم. والخبر ضعيف بجهالة عمر (عمرو) بن رشيد[٤]، الذي لا توثيق له إلا وروده في تفسير علي بن إبراهيم، وليس بمعتمد.

وبناءً عليه، فالروايات المندّدة بالدعوة إلى المذهب الشيعي لا يصلح العمل بها، بل هي عندي لا تفيد الوثوق بصدور الدالّ منها على ذلك؛ لأنها بين:

أ ـ ضعيف سنداً.

ب ـ ومردود دلالةً بمعارضة القرآن والسنّة القطعية؛ لأنّ النهي عن الدعوة بعلّة أنّ الهداية وكلّ خيرٍ يريده الله من العبد يتكفّل به فينكت في قلبه... هذا النهي

(١) الكافي ٢: ٢١١؛ والمحاسن ١: ٢٣١.

(٢) مستدرك الوسائل ١٢: ٢٤٢.

(٣) تفسير القمي ٢: ٢٩٤؛ ومستدرك الوسائل ١٢: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ١٠٧، رقم: ٨٩١٩؛ وص١٤، رقم: ٨٧٥٠.

باطل بأساس الإسلام، فلماذا أرسل الله الرسل والأنبياء؟ ولماذا كانت فريضة الأمر والنهي؟ ولماذا العمل ما دام الموضوع راجعاً لإلقاء الله في الروع؟! وهل هذا يشي بالنزوع الصوفي لضنّ العلم عن غير أهله؟!

ج ـ وغير دالّ على أزيد من النهي عن المخاصمة والتشدّد والمبالغة.

فلا يعمل بهذه الروايات، لاسيما إذا لم نأخذ بالجمع المتقدّم؛ لوجود معارض لها تام السند أيضاً، وهذا المعارض موافق لعمومات الكتاب والسنّة، فيقدّم، فالصحيح شمول باب الهداية والدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للدعوة المذهبية، لكن يفهم من النصوص استخدام أسلوب العرض تارةً، وملاحظة قابلية الطرف الآخر ثانيةً وإقباله ورغبته، وعدم جرّ ذلك للتخاصم واللجاج أو تعنونه بمفسدة من هذا النوع.

٢ ـ ٣. التمدّد المذهبي وإشكالية الأمن العقائدي، رصد الهواجس وفهم المواقف

تطرح في مواجهة قضيّة الدعوة المذهبية والتمدّد الطائفي إشكاليّة من نوع آخر يتصل بالعناوين العامّة المرتبطة بالاجتماع الإسلامي، وذلك من نوع الحديث عن أنّ نشر مذهب ما في وسط محيط مختلف تماماً يفضي إلى ضرب الأمن العقائدي في المجتمع، ومن ثم إحداث شرخ ديني اجتماعي ربما يفضي إلى تداعيات سلبية على المجتمع الإسلامي، وينتصر هذا الفريق لفكرته هذه بأنّ القيام بالدعوات المذهبية سوف يخلق تشظياً في المجتمع، الأمر الذي يخالف المقاصد الشرعيّة العامّة على مستوى البلاد الإسلامية.

ولو تمّ هذا الدليل لصار معناه تحريم نشر أبناء هذا المذهب لعقيدتهم بمعنى الدعوة إليها وتكفّل تبنّيها في المجتمعات الأخرى، دون أن يختصّ هذا الأمر بالتشيّع أو غيره.

والذي نراه هنا أنّ مسالة حريّة نشر المعتقد والدعوة إليه مبدأ أساس في الداخل

الإسلامي، يقوم في شرعيّته على مبدأ شرعيّة الاجتهاد والاحتكام في الرأي إلى الكتاب والسنّة، ومن ثمّ فلو رأى الطرف الآخر فيه نشراً للبدعة والضلالة فمن حقّه أن يواجهه، لكنّ هذا لا يعني أنّ الطرف الأوّل يحرم عليه فعل ذلك انطلاقاً من قناعته بصواب ما ذهب إليه في اجتهاده العقدي أو الفقهي، وهذا لا يمنع أن يكون الأسلوب الذي تنفتح فيه البلدان الإسلامية على بعضها في هذا السياق مدروساً بما لا يفضي إلى عمليات استغلال سياسي يوجب تشظّياً في الاجتماع الإسلامي، والنتيجة التي توصّلنا إليها آنفاً تساعد على التمييز بين حالتي نشر التشيّع ـ مثلاً ـ عبر تشكيل خلايا تعمل على تبنّي هذا النشاط بكسب زيد هنا أو عمرو هناك، وبين فتح المجال لكي يقول كلّ مسلم رأيه الاجتهادي الذي يراه ويقوم بوظيفته الدينية وفقاً لرأيه هذا، مستخدماً الطرق المتعارفة في التخاطب الثقافي دون أن يحجر عليه في هذا البلد أو ذاك.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مستوعبان للجانب العقدي والفكري أيضاً، وأنّه لا حَجْر دينيّ على أحد في الداخل الإسلامي في أن يدعو إلى مذهبه الفكري والعقيدي والثقافي مراعياً الظروف الموضوعيّة ومطبّقاً قانون المصالح والمفاسد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو القانون الذي أشار إليه الشيخ ابن تيمية الحراني في أبحاثه في قضايا الحسبة[1].

---

١ راجع: ابن تيمية، الحسبة: ٧٧ ـ ٧٩.

نتائج الفصل الثاني وخلاصاته

إلى هنا نكون قد وصلنا ـ بحمد الله تعالى ـ إلى نهاية الفصل الثاني من هذه الدراسة؛ حيث فكّكنا فيه طبيعة هذه الفريضة ونوعية الحكم الثابت فيها، وحدّدنا موضوعها ومتعلّقها تحديداً كلياً، وتوصّلنا إلى ما يلي:

١ ـ إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة دينية وإنسانيّة وعقلانيّة ثابتة.

٢ ـ إنّ هذه الفريضة تنتمي إلى دائرة التشريعيات دون المجال العقدي، خلافاً للمعتزلة، لكنّها تملك مستنداتها العقلية العقلانية والنصيّة السمعيّة معاً.

٣ ـ إنّ هذه الفريضة ذات طابع فردي ومجتمعي وحكومي وأهلي معاً، وكفائيّتها تتخذ وضعاً خاصّاً، بما يمكّن من الجمع بين عينيّتها وكفائيتها ضمن فهم خاصّ.

٤ ـ إنّ هذه الفريضة ذات شمول زمكاني، لا تقف في فترة أو تغيب إلا بعنوان طارئ محدود جدّاً.

٥ ـ إنّ هذه الفريضة توصليّة وليست جزءاً من العبادات الدينية.

٦ ـ إنّ المطلوب في هذه الفريضة مختلف أشكال الإقناع والتأثير العقلانيّة والإنسانيّة المقبولة شرعاً، ولا تقف عند حدود الصيغ الأمرية الاستعلائيّة.

٧ ـ إنّ المطلوب في هذه الفريضة هو تحقيق الاتصاف الفردي والمجتمعي، لا ملاحقة كلّ ظاهرة منكرة فرديّة بالضرورة.

٨ ـ إنّ الإسلام دين يقوم على الشفافيّة والوضوح؛ لهذا فالأصل فيه هو البيان

لا الكتمان والغموض والغنوصيّة والانطواء والسريّة، إلا بظرف طارئ محدود.

٩ ـ إنّ المعروف والمنكر مفهومان منفتحان على الجانب الشرعي النصي وعلى الجانب العقلي العقلاني، وكذا على الجانب الذوقي والفطري السليم، ولا يقفان عند الصيغة الدينية انسجاماً مع رفض دور العقل في الدين.

١٠ ـ إنّ المعروف والمنكر في هذه الفريضة لا يقفان عند الحدود الفرديّة، بل يستطيلان إلى الجوانب الاجتماعية والسياسيّة والاقتصادية والطبقية وغيرها.

١١ ـ إنّ المعروف والمنكر هنا لا يقفان عند الحدود العمليّة، بل يمتدان لجوانب الإصلاح الفكرية والمفاهيمية والثقافية والعقدية، ومن حقّ كلّ فريق أن يدعو لأفكاره وقناعاته مراعياً الظروف الموضوعيّة التي لا تترك أثراً سلبيّاً على المجتمع ضمن قواعد تقديم الأهم والمهم وفقه المصالح والأولويات، ومن حقّ الآخرين مواجهته بالفكرة والمنطق وأساليب التأثير المقبولة.

بهذا ننتهي من الفصل الثاني، ويتلوه ـ إن شاء الله سبحانه ـ الفصلُ الثالث ليفصّل في شروط الوجوب والجواز، كما سيكون الفصل الرابع بياناً للآليات والوسائل، أي شكلاً من أشكال التفصيل في المتعلّق. والحمد لله ربّ العالمين.

الفصل الثالث

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ضوابط تفعيل الفريضة

تمهيد في تنوّع شروط فريضة الأمر والنهي

تتنوّع شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

١ ـ من حيث الوجوب والجواز، فبعض الشروط التي يذكرها الفقهاء هي في الحقيقة شروط وجوب هذه الفريضة، وبعضها الآخر تعدّ شروط جواز؛ فالتكليف والعلم بالمعروف والمنكر هي شروط وجوبٍ عندهم، أما شرط معروفية المعروف فقد يكون شرط جواز في بعض الموارد، إذ لو لم يكن معروفاً بمعنى أنّه كان منكراً يحرم الأمر به، وهكذا الأمن من الضرر فقد يتصوّر شرط وجوب، بل قد يقال بأنه شرط جواز؛ لأنه لا يجوز للإنسان إلحاق الضرر بنفسه. كما أنه من الواضح أنه لو التزمنا بالرتبة الثالثة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى استعمال الضرب، فسوف تصبح كلّ شروط الوجوب شرط جواز إذا كان المأمور والمنهي ممّن لا يجوز ضربه أو أذيّته؛ إذ تحرم أذيّته من حيث المبدأ، فإذا كانت الشروط للوجوب لم يقم حينئذٍ دليل على حكم مقدّم على حرمة ضربه وأذيته، فيبقى الحكم الأوّل على حاله.

٢ ـ من حيث الأطراف؛ وذلك أنه يمكن تقسيم هذه الشروط إلى أربعة أقسام:

الأول: شروط الأمر والنهي، ويبحث فيها عن شرط احتمال التأثير تارةً، وشرط انتفاء المفسدة والضرر أخرى وهكذا؛ فإنّ هذه الشروط هي لنفس الأمر والنهي.

الثاني: شروط الآمر والناهي، وهنا يذكرون شرط الإسلام والتكليف والعدالة، وأن يكون عالماً بالمعروف والمنكر وغير ذلك.

الثالث: شروط المأمور والمنهي، وهي ترجع إلى شرط تنجّز التكليف عليه وفي حقّه، بحيث أيضاً لا يكون معذوراً في ترك المعروف أو فعل المنكر، وشرط الإصرار على المعصية وما شابه ذلك.

الرابع: شروط المتعلّق أو المحلّ، وهي معروفية المعروف ونكر أو منكرية المنكر؛ وتحقّق المنكر في الحال أو قريب منه، وكون المنكر ظاهراً غير مخفيّ ونحو ذلك.

وعلى هذا فالبحث يقع ضمن محاور متعدّدة.

المحور الأوّل

شروط الأمر والنهي، أو العناصر الضابطة للتكليف

ذكرت للأمر والنهي (الاحتساب) نفسه شروط أهمّها:

١. شرط احتمال التأثير أو جدوائيّة الفعل الدعوي

ذكر الفقهاء أنه يشترط في وجوب ـ وليس جواز ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يحتمل الآمر الناهي أن يكون قيامه بوظيفته مؤثراً في الشخص المأمور أو المنهي[١]، بمعنى أن لا تكون المشاريع الدعوية العامة والخاصّة فاقدة للتأثير وغير منتجة، ويظهر من السيّد السيستاني الاحتياط الوجوبي بإظهار التنفّر مع عدم احتمال التأثير[٢]، ويفهم من بعضهم أن مرتبة القلب غير مشروطة بذلك هنا[٣].

---

(١) انظر: المقنعة: ٨٠٩؛ والاقتصاد: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ والوسيلة: ٢٠٧؛ والسرائر ٢: ٢٣؛ والشرائع ١: ٣٤٢؛ ونصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٧٤؛ وتحرير الأحكام ٢: ٢٤١؛ وسيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٥: ٣٠٤؛ والروضة البهية ٢: ٤١٥؛ والسيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ١٥٨، ١٥٩؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٦؛ وكشف الغطاء ٤: ٤٢٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٦٧؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٢٩؛ والخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ١١٨؛ والمنتظري، الأحكام الشرعية: ٣٦٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ وفضل الله، فقه الشريعة١: ٥٢٣؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٠.

(٢) السيستاني، استفتاءات: ١٢٦، ١٤٣، ٢١٤، ٢٣٦، ٣٠٦، ٣١٣، ٣٨١، ٥٦٥، ٦٠٨، ٦١٩.

(٣) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٣.

أما العلامة فضل الله، فقد كنّا سمعنا منه رفضه لفكرة اشتراط احتمال التأثير في الوجوب، مستنداً إلى قصّة أصحاب السبت التي بحثناها مفصّلاً في الفصل الأوّل، تماماً كما فعل العالم الزيدي القاسم بن محمد بن علي[١]، ولعلّه عين ما طرحه فضل الله في مباحثه في فقه الأطعمة والأشربة من أنّه قد يكون الغرض من الإنكار ليس الطرف الآخر بقدر ما هو في نفس اتخاذ الموقف والتعبير عن عدم الرضا[٢]، إلا أنه في رسالته العملية أخذ بهذا الشرط، لكنه أوضحه بطريقة معمّقة قد تساوي كثيراً نفي هذا الشرط، فقال: «والمراد به التأثير ـ من حيث المبدأ ـ ولو كان ذلك في المستقبل؛ أو بانضمامه إلى الأوامر أو النواهي الصادرة من الآخرين، أو بكونه سبباً في إثارة التفكير لديه مما قد يؤدّي إلى تأثره العملي به أو نحو ذلك، وليس المراد التأثير الفوري..»[٣]، ويظهر من الشهيد دستغيب الاقتراب من هذه الفكرة حيث قلّص بشدّة من مساحة عدم وجود احتمال التأثير[٤].

وظاهر بعض الكلمات أنّه لو غلب على الظنّ عدم التأثير سقط الوجوب أيضاً[٥]، وقد نفى المحقّق النجفي وجدان الخلاف في حالة العلم بعدم التأثير[٦]، دون أن يعلّق على حالة الظنّ بعدم التأثير رغم ذكره لها، وكأنّ حالة الظن غير واضحة في الوسط الفقهي، ولعلّ مرادهم من غلبة الظن حالة الظن القويّ المتاخم للعلم الذي قد يعبّر عنه بالاطمئنان، وسيأتي مزيد تفصيل. كما جعل القاضي عبد

---

(١) القاسم بن محمد بن علي الزيدي، الأساس لعقائد الأكياس: ١٦٢.

(٢) فضل الله، فقه الأطعمة والأشربة: ٢٢٧.

(٣) فضل الله، فقه الشريعة ١: ٦٢٧ ـ ٦٢٨؛ ونفى هذا الشرط محمد صادق الروحاني في فقه الصادق ١٣: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٤) عبد الحسين دستغيب، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٥) شرائع الإسلام ١: ٣٤٢.

(٦) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٧.

الجبار المعتزلي الشرط عبارة عن حصول العلم أو غلبة الظن بالتأثير[١].

مستندات الاتجاه الجدوائي

وعلى أية حال، فقد يستدلّ على اشتراط احتمال التأثير في وجوب الأمر والنهي بما يلي:

١ ـ الاستناد إلى مناسبات الحكم والموضوع التي تلاحظ بمراجعة الأدلّة العامة الواردة في الكتاب والسنّة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وذلك أنّ المراجع لآيات الكتاب ونصوص السنّة في هذا المجال يلاحظ أنّ المقصد من هذه الفريضة ـ لاسيما بعد ما أثبتناه من عدم كونها فريضة عباديّة ـ هو تحقّق ظاهرة المعروف وارتفاع ظواهر المنكر في المجتمع، وهذا العلم بالمقصد والغرض من الشريعة هنا يشكّل مقيّداً لبّياً للإطلاقات والعمومات بعد فرض لغوية الأمر والنهي عند العلم بعدم التأثير[٢]، ومعه فلا يحتاج إلى دليل خاص، ويكون مرجع هذا الدليل هنا إلى وجود قصور في المقتضي عن الشمول لحالة العلم بعدم التأثير.

وهذا الكلام جيد، إلا أنه لابد من فهم مقولة التأثير هنا بالطريقة التي ذكرها السيد فضل الله، بل وما هو أزيد منها؛ إذ قد يتصوّر التأثير من خلال أن يقلع الطرف الآخر عن المعصية بعد ممارسة الأمر تجاهه، فيما قد يتصوّر التأثير بشكل أوسع من ذلك، بل يمكن القول بأننا لو نظرنا إلى هذه الفريضة بوصفها ظاهرةً مجتمعية يتولاها الأفراد والدولة معاً، فقد يلاحظ امتداد إضافي للتأثير هنا؛ إذ نفس وجود هذه الظاهرة الدعوية في الوسط الاجتماعي مما يحتمل تأثيره التدريجي والمستقبلي في الناس ولو جزئياً. ولسنا هنا بصدد معالجة ظهور كلمة «التأثير» في

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة: ٩٠.

(٢) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٧: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

أيّ معنى أو انصرافها إلى أيّ حالة بعينها من حالات التأثير حتى يقال بعدم شمولها لمثل هذا النوع من التأثيرات، بل نحن مع الإطلاقات والعمومات التي لم تحوِ هذه الكلمة فلا يخرج عنها إلا بمقيّد ولو لبّي، ولما كان التقيّد اللبي هنا هو افتراض اللغوية كان تصوير الفائدة والمعقولية والجدوائيّة ـ ولو ضمن الإطار الذي بيّناه ـ كافياً في إزالة المقيّد اللبي، فيرجع إلى الإطلاقات الظاهرة كما قلنا سابقاً في ضرورة وجود ظاهرة الأمر والنهي في المجتمع.

والتصوير الذي قلناه لمعقولية التأثير الاجتماعي أو المستقبلي يوجد له نظائر في كلمات الفقهاء، حيث ذكر بعضهم أنّه لو علم أنّه لا يتأثر في المرّة الواحدة واحتمل تأثّره بالتكرار وجب، وكذا المستقبل[1].

ولو أصرّ الإنسان على السير قدُماً في عمليّة إمكانات التحليل العقلاني لجدوائيّة فعل الأمر والنهي، لكان بإمكانه القول بأنّ هذا الفعل لا يُعلم أنّه يقف عند حدود التأثير على الآخرين، بل قد تكون آثاره الإيجابية المرتقبة المنظورة للمشرّع في أن لا تزول حالة المبالاة والإحساس بالمسؤوليّة التي يعيشها الداعية إلى الله تعالى، فإنّ زوال التأثير يفضي إلى زوال الممارسة الدعويّة، الأمر الذي قد يؤدّي تدريجياً إلى تلاشي حسّ المسؤوليّة إزاء الانحرافات الاجتماعية والسلوكية والسياسية في المجتمع، وهنا قد يلتزم بالوجوب لو علم بنفي احتمال التأثير؛ لأنّ الإطلاقات ما دامت قائمةً ولم يثبت عدم معقوليّة الفعل أمكن الأخذ بها بلا محذور، اللهم إلا إذا قيل بأنّ مثل هذه المصالح منصرفٌ عنها في النصوص.

٢ ـ الاستناد إلى بعض الأحاديث الخاصّة، وأبرزها:

أ ـ خبر مسعدة بن صدقة، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول، وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أواجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال: «لا»، فقيل له:

---

(١) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٢٩، ٤٣٠؛ والروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٥٠.

ولم؟ قال: «إنما هو على القويّ المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً..» قال مسعدة: وسمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول، وسئل عن الحديث الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنّ أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر ما معناه؟ قال: «على أن يأمره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه، وإلا فلا»[(١)].

هذا الخبر يمكن الاستشهاد فيه بثلاث جمل:

الأولى: «إنما هو على القويّ المطاع»، فإنّ «إنما» أداة حصر تدلّ على حصر الوجوب بالمطاع، فينتفي الحكم بمفهوم الحصر عند عدم صيرورته مطاعاً، والمطاعيّة تساوق التأثير.

الثانية: «على أن يأمره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه»، فإنّ مفهومها يدلّ على أنه لو كان لا يقبل أمره، فلا وجوب.

الثالثة: «وإلا فلا»، إذ هي تصريح بما كان قد جاء به المفهوم في الجملة الثانية[(٢)].

لكن قد يناقش الاستدلال بهذا الخبر:

أولاً: بما ذكره المحقّق النراقي وغيره، من أنّه يفهم منه ـ بقرينة كون الكلام فيه حول السلطان الجائر ـ أنّ شرط التأثير جاء في مقابل مظنّة الضرر، بمعنى أنه يجب أن تحتمل تأثّره وإلا نزل الضرر عليك، وتكون قد تعرّضت لسلطانٍ فأصابك ضرره فلا تلومنّ إلا نفسك[(٣)].

وهذا الكلام كأنه يشكل على الجملتين الأخيرتين من موضع الشاهد، وإلا فالجملة الأولى ليس فيها هذا السياق، ومن الواضح من تركيب الرواية أنهما روايتان سمعهما مسعدة بن صدقة منفصلتين، وضمّهما إلى بعضهما في سياق النقل،

---

(١) الكافي ٥: ٥٩ ـ ٦٠؛ والصدوق، الخصال: ٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ وروضة الواعظين: ٦.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٧: ٢٠٠؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٦٨؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٣.

(٣) مستند الشيعة ١٨: ٢٥١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

فسقوط الاستدلال بالمقطع الأخير لا ينافي صحّة الاستدلال بالأوّل، حيث لا ترابط بينهما يفرض قرينية أحدهما على الآخر بنحو الاتصال.

وأما حصر الدلالة في المقطع الأخير بحال مظنّة الضرر، فهو وإن كان محتملاً وتساعده بعض النصوص الواردة في تنظيم العلاقة مع الحاكم والسلطان، إلا أنّ الرواية لا يظهر اختصاصها به، لاسيما وأنّها تحدّثت في هذا السياق عن شرط معرفة الآمر والناهي بالمعروف والمنكر «يأمره بعد معرفته»، فليس نظرها إلى خصوص حالة الضرر، بل إلى شروط أخَر أيضاً، فلا يمنع من الأخذ بإطلاقها بعنوانها.

ثانياً: ما ذكره بعض المعاصرين من أنّ هذا الخبر وإن تمّ دلالةً إلا أنه غير تام سنداً، حيث لم تثبت وثاقة مسعدة بن صدقة[1].

وهذا الإشكال تام؛ فإنّ مسعدة لم يثبت توثيقه بعد بطلان نظرية وثاقة كلّ رجال كامل الزيارة.

ثالثاً: ما ذكره بعضهم من أنّه لا يمكن جعل الرواية بصدد بيان شروط الأمر والنهي؛ لأنها تأخذ العلم بالتأثير شرطاً وعدم المشروعية عند عدمه، وهذا مقطوع البطلان[2]، وهو جيّد، لا سيما مع كون السياق خاصّاً كما تقدّم.

ب ـ خبر يحيى الطويل، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمنٌ فيتعظ أو جاهل فيتعلّم، وأما صاحب سوط أو سيف فلا»[3].

فإنّه يحصر المأمور والمنهي ـ ومن ثم وجوب الأمر والنهي ـ بمن يقبل أو يتعلّم لا غير[4]، هذا وفيه إشارة إلى شمول مفهوم الأمر والنهي هنا لتعليم الجاهل كما

---

(١) القمّي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٧.

(٢) أحمد المطهري؛ مستند تحرير الوسيلة (الأمر والنهي): ٤٧ ـ ٤٨؛ وانظر: اللنكراني، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٥٢.

(٣) الكافي ٥: ٦٠؛ والخصال: ٣٥؛ وتحف العقول: ٣٥٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٨.

(٤) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٣؛ والتحفة السنيّة: ٢٠١.

قلنا سابقاً، خلافاً لمن قال بالتمييز بين الأمر بالمعروف وإرشاد الجاهلين.

ويناقش أولاً: بما تقدم من المحقّق النراقي حيث أشار إليه هنا أيضاً[١]، ويمكن توضيحه بأنّ المقابلة مع صاحب السوط أو السيف تعيق انعقاد إطلاق في مطلع الرواية، فتحصر المورد بمن كان يمكن التأثير فيه ولا ضرر منه.

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح أيضاً؛ فلعلّ سياق السؤال كان حول ذلك أو أنّ الإمام ذكر رجال السلطان وأهله بوصفهم رمزاً لقساوة القلوب وعدم اتعاظها، كما نقول اليوم في حقّ بعض العقليات الحزبية الضيّقة التي لا مجال للتأثير فيها، ولا شاهد في الرواية على غير ذلك.

ثانياً: إنّ الخبر ضعيف السند بعدم ثبوت وثاقة يحيى الطويل[٢] فإنه مهمل جداً، ومجرّد رواية ابن أبي عمير عنه لا تفيد توثيقه كما حقّقناه في علم الرجال.

ج ـ خبر الحارث بن المغيرة ـ في حديثٍ عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال ـ: «.. ما يمنعكم إذا بلغكم عن الرجل منكم مما تكرهوا وما يدخل علينا به الأذى أن تأتوه فتؤنّبوه وتعذلوه، وتقولوا له قولاً بليغاً؟!» فقلت [له]: جعلت فداك، إذاً لا يطيعونا ولا يقبلون منّا؟ فقال: «اهجروهم واجتنبوا مجالسهم»[٣].

فإنّ هذا الخبر واضح في إنفاذ بعض مراتب الأمر والنهي وهي مرتبة القلب ـ بحسب تقسيمهم ـ حتى مع عدم التأثير، ولعلّ مثل هذا الخبر هو مدرك من ذهب إلى التفصيل بين مرتبة القلب فلا يشترط فيها احتمال التأثير، وغيرها فيشترط كما تقدّم.

وهذه الرواية لها سندان: أحدهما في الكافي، وهو ضعيف بسهل بن زياد، والثاني

---

(١) مستند الشيعة ١٩: ٢٥١؛ وأحمد مطهري، مستند تحرير الوسيلة (الأمر والنهي): ٤٨.

(٢) مباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٧.

(٣) الكافي ٨: ١٦٢؛ وانظر: مستطرفات السرائر: ٥٩٨.

في مستطرفات السرائر لابن إدريس الحلي بطريقه إلى مشيخة الحسن بن محبوب، عن أبي محمد، عن الحارث بن المغيرة. وبصرف النظر عن طريق ابن إدريس إلى الحسن بن محبوب، فإنّ أبا محمّد الذي روى عنه ابن محبوب مجهول بالنسبة إلينا، وقد رأينا أنّ ابن محبوب روي عن أبي محمد الوابشي[1] وهو رجل مجهول، فالرواية غير معتبرة سنداً.

بل حتى لو تخطّينا إشكالية السند، فإنّ في دلالة الرواية مشكلةً أخرى، وذلك أنّ مفروض القضية أنّ بعض رجال الشيعة كانت لديهم تصرّفات تُلحق الضرر بالشيعة وبأهل البيت، كما في حالة إفشائهم لبعض الأسرار أو تصرّفهم العنيف ضدّ السلطة بما لا تسمح به الظروف، وقد طلب الإمام من عقلاء الشيعة زجر هؤلاء عن هذه الأفعال، ولمّا أعلموه بأنهم لا ينتهون، لم يكن هناك معنى لوعظهم لتجنّب الأذى الآتي منهم، بل كان المطلوب إخراجهم من الجماعة وعدم التعاطي معهم بحيث لا يحسبون على الخطّ الشيعي؛ فهذا هو السبيل لتجنّب أذاهم وضررهم، فالموضوع هنا لا يعلم وقوفه عند حدود فريضة الأمر والنهي، بل هو شكلٌ من أشكال الدفاع عن النفس والجماعة في ظلّ وضع سياسي وأمني غير عادي. ومع هذا الاحتمال المعقول جداً في فهم الرواية لا يعود يمكن الاستدلال بها على ما نحن فيه بإطلاقه.

د ـ **خبر أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله**عليه السلام، قال: «كان المسيحعليه السلام يقول: إنّ التارك شفاء المجروح من جرحه شريك لجارحه لا محالة؛ وذلك أنّ الجارح أراد فساد المجروح والتارك لشفائه لم يشأ صلاحه، فإذا لم يشأ صلاحه فقد شاء فساده اضطراراً، فكذلك لا تحدّثوا بالحكمة غير أهلها فتجهلوا، ولا تمنعوها أهلها فتأثموا، وليكن أحدكم بمنزلة الطبيب المداوئ إن رأى موضعاً لدوائه، وإلا

(١) راجع: معجم رجال الحديث ٦: ٩٩.

أمسك»[١].

فهذا الخبر واضح في أنه إذا لم يجد الطبيب ـ وهو هنا الآمر والناهي ـ موضعاً لدوائه يترك فيه أثراً فعليه أن يُقلع عن استخدام الدواء.

لكن يناقش:

أولاً: بالضعف السندي، فإنّ في السند سهل بن زياد، وكذلك عبدالله بن القاسم، والأخير إن كان عبدالله بن القاسم بن الحارث البطل فهو مجهول الحال، وإن كان عبدالله بن القاسم الحضرمي فهو ضعيف إذا لم نقل بالاتحاد، فلا يعتمد على هذا الحديث.

ثانياً: إنّ تركيبة الحديث تدفعنا للشك في صدوره في عصر الإمام جعفر الصادق، لا بل إنه ينقله ـ كلّه أو المقطع الأوّل منه ـ عن النبي عيسى عليه السلام؛ وذلك أنّ طريقة التعليل والاستدلال، وأنه إذا لم يشأ صلاحه شاء فساده اضطراراً.. لا توحي بأنّ المتكلم هو الإمام الصادق، وإنما الأقرب أنّ الحديث من وضع المهتمّين بالفلسفة والتصوّف، فإنّ هذه تعابيرهم وموضوعاتهم، وهذا ما نثيره بوصفه احتمالاً متنياً يثير الشك فينا ويهدم الوثوق الذي هو العمدة في حجية الأخبار، ما لم نقل بأنّ هذه الفقرة مدرجة في الحديث إدراجاً بحسب اصطلاح علماء الدراية، أو نزعم أنّ النقل بالمعنى وأنّ الناقل في القرن الثالث هو الذي استخدم هذه التعابير.

ثالثاً: إنّ الحديث وإن أعطى قاعدةً في الإمساك في ذيله، إلا أنه لا يعلم نظره إلى موارد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل الأقرب أو المحتمل جداً أنّ نظره إلى ما يتصل بالأمور الروحية أو الأخلاقية، لا ما يشمل القضايا الشرعية الإلزاميّة، وليس لسان الرواية لسان بيان قانوني واضح.

هـ ـ خبر عبد الله بن عمرو، قال: بينما نحن حول رسول الله ـ صلى الله عليه

---

(١) الكافي ٨: ٣٤٥.

وسلم ـ إذ ذكروا الفتنة أو ذكرت عنده، قال: «إذا رأيت الناس قد مرجت عهودهم وخفّت أماناتهم وكانوا هكذا»، وشبك بين أصابعه، قال: فقمت إليه فقلت له: كيف أفعل عند ذلك جعلني الله فداك؟ قال: «إلزم بيتك وأملك عليك لسانك وخذ ما تعرف ودع ما تنكر، وعليك بأمر خاصّة نفسك ودع عنك أمر العامّة»[1].

فهذا الحديث يرخّص في ترك الأمر والنهي عند الفتن التي لا فائدة من الحديث والأمر والنهي فيها.

لكنّ الإنصاف أنّ هذا الحديث لا يُعلم ارتباطه بالأمر والنهي إلا في دائرة النشاط السياسي، فهو يقترب من موضوع الاعتزال السياسي عندما تلتبس الأمور، ولا يطال مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نفسه.

و ـ خبر حذيفة، قال: قلت للنبي: يا رسول الله، متى نترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما سيدا أعمال أهل البر؟ قال: «إذا أصابكم ما أصاب بني إسرائيل»، قلت: يا رسول الله، وما أصاب بني إسرائيل؟ قال: «إذا داهن خياركم فجّاركم، وصار الفقه في شراركم، وصار الملك في صغاركم، فعند ذلك تلبسكم فتنة تكرّون ويكرّ عليكم»[2]. ونحوه خبر آخر عن أنس بن مالك[3].

والخبر شبيه بسابقه فيعلّق عليه بما أسلفناه بقرينة مجيء الحديث عن الملك، على أنّني أشك فيه من حيث تركيبته واستخدامه أموراً تحكي عما حصل بعد ذلك، علماً أنّ هناك نقاشاً في سنده من حيث عدم ثبوت وثاقة عمّار بن سيف على الأقلّ حيث اختلف فيه.

وبهذا يظهر أنه لم يقم دليل قويّ معتمد على مسألة اشتراط احتمال التأثير غير

---

(١) مسند أحمد ٢: ٢١٢؛ وسنن أبي داوود ٢: ٣٢٤؛ ومسند ابن المبارك: ١١٢؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٨: ٥٩٢.

(٢) الطبراني، المعجم الأوسط ١: ٥١ ـ ٥٢؛ ومجمع الزوائد ٧: ٢٨٦.

(٣) سنن ابن ماجة ٢: ١٣٣١؛ وجامع بيان العلم وفضله ١: ١٥٧.

القرينة العقلائية اللبية التي بيّناها أولاً بالمعنى والمدى الذي أوضحناه، وأما الروايات فكلّها ضعيفة وعددها قليل يصعب معه تحصيل الوثوق بصدورها.

من هنا، فالأصحّ القول بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط بمطلق احتمال التأثير وإمكانه على المستويين الفردي والاجتماعي معاً، وعلى المستويين الآني والمستقبلي كذلك.

وبهذا يتبيّن أنه لا صحّة لما جاء في بعض الكلمات الفقهية[١] من أنه لو غلب على الظنّ عدم التأثير سقط الوجوب، فإنّ غلبة الظن تجامع احتمال التأثير، ولا يسقط الوجوب بذلك إلا إذا فسّرت الغلبة هنا بالاطمئنان الذي لا يحتفظ معه العقلاء بالاحتمال الطفيف المعاكس، كما احتمله المحقّق النجفي[٢]، فالأدلّة المطلقة خرجنا عنها بالمقيّد اللبي المحرز، ومعه نبقى معها في غيره.

ومن الواضح هنا أنّ شرط احتمال التأثير شرط وجوب وليس جواز، فيظلّ الأمر والنهي جائزاً، بل نسب القول بالاستحباب إلى بعضهم[٣].

وممّا ذكرنا ظهر أنّ شرط احتمال التأثير ـ بأي معنى فسّرناه وقبلناه ـ هو شرط للمراحل الثلاثة للأمر والنهي، ولا تفصيل بين المراتب، وقد ظهر ما يمكن أن يكون مستنداً لهذا التفصيل، وأنّه غير قويّ. وسوف يأتي أنّ مرتبة القلب بمعنى الإنكار الباطني وإن كانت واجبةً، إلا أنها ليست من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شيء بل هي واجبٌ مستقل، وكلّ شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ غير الشروط العامّة للتكاليف ـ لا تشمل هذه المرتبة، وليس فقط شرط

---

(١) انظر: شرائع الإسلام ١: ٣٤٢؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٦؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٨٦؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٩٣.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٦٩.

(٣) راجع: المصدر نفسه.

احتمال التأثير.

شرط احتمال الجدوائيّة مساحات للتقييد والإطلاق

وانطلاقاً مما تقدّم بأجمعه، ظهر أنّ احتمال التأثير تلحظ فيه عدّة أمور:

أ. تعيّن الظاهرة المراد إصلاحها وعدمه

أوّل المساحات هو التعيّن وعدمه(١)، فقد يحتمل الإنسان أنّ الأمر قد يؤثر في أحد الشخصين تارةً بعينه وأخرى لا بعينه، فيجب الأمر سواء حصل التعيّن أم لم يحصل، وكذلك قد يحتمل أنّ أمره يؤثر عليه في أحد فعلين، كما لو كان تاركاً الصلاة والصوم وجب أمره.

وقد ذهب السيد الخميني إلى أنّه لو احتمل التأثير في أحد الفعلين لا بعينه وجب ملاحظة الأهم منهما(٢).

ولو احتمل التأثير لو أمره بفعلٍ واحد منهما دونهما معاً أخذ ما احتمل التأثير فيه.

ومن هنا وأمثاله نفهم أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير مشروطَين بالعلم التفصيلي بالمعصية الصادرة من الطرف الآخر، فلو علم أنّه عصى الله أمس وأمكنه التأثير عليه ولو بالكلام العام حول طاعة الله أو تخويفه من النار بحيث يترك ذلك أثراً عليه، وجب، لهذا يجب الأمر والنهي عموماً ولو مع عدم تعيين المعصية من الفاعلين، بحيث تترك أثراً عليهم، كخطيب المسجد أو المنبر، أو الواعظ الذي تنتشر مواعظه على صفحات الشبكة العنكبوتية وشاشات التلفزة

---

(١) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٢) المصدر نفسه ١: ٤٦٧.

والفضائيّات، حيث يعلم أيضاً بوجود مفسدة أخلاقية في هذه القرية أو المدينة أو المجتمع، ولو لم يستطع تحديد هذه المفسدة بعينها.

كما أنّه لو صدرت معصية من أشخاص غير متعيّنين لديه لمخالفات متعيّنة، كمفسدة عدم تستّر النساء، فإنه يمكنه الأمر والنهي ولو لم يعلم بالتفصيل أعيان النساء اللواتي لا يلتزمن بالحجاب، فيوجّه خطاباً عاماً بهذا الصدد يترك تأثيراً؛ ذلك كلّه لشمول العمومات لهذا المورد، وليس من الضروري لو كانت المعصية واقعة من عدد من الناس معلومين للآمر الناهي بأعيانهم تفصيلاً أو لا.. ليس من الضروري أن يوجّه الخطاب للأعيان، بل يكفي الخطاب العام الذي يحقق المقصود والمرتجى، ولو عند بعضهم، بناءً على شرط احتمال التأثير.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ مبدأ الغرضية والطريقية في أصل جعل هذه الفريضة يستدعي أن يصار إلى ملاحظة قانون التزاحم فيها، فلو أمكن النهي عن معصية واحدة ترتكب من أصل خمس معاصٍ، وجب ملاحظة الأهم لتحقيق أعلى قدر من الغرضية في هذه الفريضة؛ فلو واجهنا عدّة انحرافات في المجتمع ولا يمكن تحقيق نتائج على صعدها كافة لزم إعادة ترتيب الأولويات بتقديم الأهم، وهذا ما يصرّح به السيّد الخميني[1] في حالة عدم القدرة إلا على أحد الأمرين أو النهيين أو.. ونحن نعمّم هذا الأمر ـ بملاك الطريقية والغرضية ـ إلى صورة الإمكان مع كون الغرض ـ كماً وكيفاً ـ يحصل بالتركيز على إحدى الظواهر المنحرفة في المجتمع، فيختار الأهم والأكثر خطورة وهكذا..

ب. الجدوائية الدعوية بين المرّة والتكرار

ثاني الدوائر هي المرّة والتكرار[2]، فلو احتمل التأثير من مرةٍ واحدة وجب، ولو

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٤٦٤.

(٢) المصدر نفسه ١: ٤٦٨؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٥٠.

لم يحتمل ذلك، لكنه احتمل التأثير بالتكرار وجب أيضاً؛ لشمول الأدلّة له، وعدم شمول المقيّد اللبي كما هو واضح، من هنا فإن النشاط الدعوي والإصلاحي لا يتوقف بمجرّد حصول الفشل في المرة الأولى ما دام يمكن لتكرار المحاولات الدعوية على صعيد المجتمع وطبقات الناس حصول تأثير إيجابي معيّن ولو كان جزئياً.

ج. التأثير الدعوي بين الفردية والجماعية

يقصد بالفردية والجماعية أو بالوحدة والتعدّد، أنه لو احتمل التأثير لوحده وجب، ولو لم يحتمله لكنّه احتمل أنه لو اجتمع مع بعض الأشخاص وأمروه أو نهوه دفعةً واحدة أو بالتدريج لتأثر، وجب أيضاً، وكان الإعداد لاجتماعهم واجباً؛ لكونه مقدّمة للواجب، وهذا يعني أنّ تشكيل المؤسسات والهيئات والفعاليات التي يساهم تشكيلها في رفع احتمالات التأثير الاجتماعي الإصلاحي والدعوي يكون واجباً بخطاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نفسه.

د. التأثير الدعوي وسط المناخ المناسب

يقصد بالمناخ المناسب أو الجوّ المحيط أنّه لو احتمل التاثير في خصوص جوّ محيط، كما لو كان بين جمعٍ وفي حضورهم؛ فقد ذكر السيد الخميني أنه لو كان متجاهراً بالمعصية وجب أمره كذلك، وإلا ففي أصل الجواز إشكال[1].

والصحيح ما قاله؛ لما سيأتي من أنّ أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تفرض مسبقاً شرعية الوسيلة المستخدمة في الأمر والنهي، وهي منصرفة عن الوسيلة غير الشرعية، فلو قال المولى: علّم زيداً الفلسفة، فإنّ إطلاق الأمر بالتعليم

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٦٨.

هنا لا يشمل تعليمه بضربه أو جرحه أو حبسه ما لم تقم قرينة على ذلك، فعندما نؤمر بالأمر والنهي فهذه الوظيفة يفترض أولياً اختصاصها بالطرق الشرعية، وكشف معايب الناس المستورة أمر لا يجوز ولو بدافع الأمر والنهي، لهذا ورد في بعض التعابير الفقهية وسيأتي اشتراط عدم المفسدة الذي هو أعمّ من شرط عدم الضرر. نعم، يمكن هنا إجراء قانون التزاحم لو كان أمره ونهيه أهمّ من التحفّظ على أسراره، وهذا أمرٌ آخر.

ومن نماذج الجوّ المحيط أن يكون التأثير في أوقات معيّنة كعند وفاة عزيز أو في المناسبات الدينية الخاصّة التي يتأثر فيها الناس بما لا يكون في أيامهم العادية كالحجّ والزيارة.

هـ. شمول مفهوم التأثير الدعوي لحالات التأثير الفوري والمستقبلي

لا فرق في احتمال التأثير بين الفورية بحيث عندما يأمره يأتمر، وبين التراخي بحيث يكون احتمال التأثير في المستقبل، وقد قلنا في بيان القرينة اللبيّة أنه ما دام يحتمل بأمره له الآن التأثير فيه ولو في المستقبل شملته الإطلاقات والعمومات، ولهذا صرّح الإمام الخميني هنا بهذه المسألة[1].

و. دور مباشرة الفعل الدعوي وعدمها في نتائج الأمر والنهي

هذه الدائرة لها تطبيقان:

الأول: لو لم يحتمل التأثير إذا أمره أو نهاه بشكل مباشر، لكنه لو أمر غيره أو نهاه أمامه أو مع علمه احتمل التأثير وجب، كما ذكره الخميني[2]، وإن كان المأمور

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

مباشرةً في الصورة الثانية لا يحتمل التأثير فيه؛ وذلك أننا قلنا سابقاً وسيأتي بأنّه لا يُطلب في الأمر والنهي استخدام صيغتها الأمرية والطلبيّة والزجرية بحيث تكون هذه الصيغة مأخوذةً بنحو الموضوعية والخصوصية، خلافاً لما ذهب إليه السيد الخميني نفسه في موضعٍ آخر حيث شرط ذلك[1]، وذكرنا أنّ ذلك هو الذي يفهم من التحليل العقلائي لهذه الفريضة ومن مقاربة النصوص أيضاً، وعليه فيمكن استخدام الأساليب المباشرة وغير المباشرة عند احتمال التأثير في واحدٍ منها.

الثاني: لو كان لا يؤثر بنفسه لكنّه يعلم أو يحتمل بأنّ زيداً يؤثر، فهنا يجب لفت نظر زيد لمساعدته في التأثير، ويكون ذلك من المقدّمات الإعدادية للأمر والنهي، ويندرج في ذلك حثّ كلّ من له قدرة على التأثير في القيام بعملٍ ما كمؤسّسات المجتمع المدني والإعلام وغير ذلك. والوجه فيه أنّه يقال عرفاً بأنني قادر على أمر (أ) بالمعروف ونهيه عن المنكر لا بالمباشرة ولكن بالواسطة، فأكون مشمولاً لعمومات الأمر والنهي.

ز. استطالة الفعل الدعوي لمختلف درجات التأثير

لم يطرح الفقهاء كلاماً في مسألة حجم التأثير، ولم نجد ذلك إلا عند الإمام الخميني[2]، حيث تحدّث عن أنّه قد لا يحتمل التأثير بإقلاع العاصي عن المعصية لكن يحتمل أنه لو أمره أو نهاه خفّف هذه المعصية، فبدل أن يشرب الخمر خمس مرات في اليوم سيشربها أربع مرات، وبدل أن يترك الصلاة كلّياً سوف يصلّي فقط يوم الجمعة، وهكذا. ومن الواضح أنّ الحقّ مع السيد الخميني في ثبوت الوجوب هنا، وقد يكون المستند في ذلك أنّ الكثرة مرجعها إلى أفراد فيصدق أنّه نهاه

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤٦٥.

(٢) المصدر نفسه ١: ٤٦٩.

بملاحظة أحد هذه الأفراد وتركها، وقد يستبدل هذا الطريق بالقول بأنّ أدلّة هذه الفريضة شاملة لهذا المورد، وأنّ العرف يفهم ذلك منها[١].

ولعلّ من هذا القبيل ما إذا كان أمره أو نهيه موجباً لترك المخالفة القطعية في مجال العلم الإجمالي، بحيث يعلم بعدم التأثير في تحقيق الموافقة القطعية بوصفها حدّاً أعلى، فهنا يجب الأمر أو النهي لتحقيق المرتبة الأدنى، وهي عدم المخالفة القطعية.

ح ـ الفعل الإصلاحي بين رفع الانحراف والحيلولة دون وقوعه (الدفع والرفع)

لو كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرلا يؤثران في رفع منكر أو فعل معروف متروك، وإنما يؤثران في عدم حصول منكرٍ في المستقبل، كما لو علم أنّه همّ بارتكاب معصية واحتمل تأثير النهي في ذلك، فقد أفتى السيد الخميني بالوجوب[٢].

وهذا البحث مرتبط بشرط الإصرار على المعصيّة ارتباطاً وثيقاً؛ فإنّ هذا الشخص قد يقال بأنه غير مصرّ على المعصية لأنه لم يرتكبها من قبل.

إلا أنّ الصحيح أنّ أدلّة الأمر والنهي تشمل هذه الحالة أيضاً؛ لصدق النهي عن المنكر عرفاً هنا، فعندما يعلم بأنّه يريد فعل معصيةٍ، ثم يتمّ ردعه عنها فإنّ ذلك مصداق بارز عرفاً لنهيه عن الحرام حتى لو لم يكن قد فعلها سابقاً. والبحث في شرط الإصرار وحقيقته يأتي قريباً بعون الله.

وهذا الكلام يمكن ضمّه إلى ما تقدّم في النقطة (أ)، فنحن لو طبّقناه تطبيقاً اجتماعياً لأحرزنا أنّ بعض الناس في هذه القرية أو المدينة سوف ينجرف مع بعض

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٧: ٢٠٥.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٦٨.

المعاصي بسبب دخول وضع جديد على الحياة المدنية كالانترنت أو التلفاز أو غير ذلك، فهنا لا يبعد وجوب الأمر والنهي بشكل عام للحيلولة دون سقوط البعض في الحرام في المستقبل، ممّا يجعل النشاط الدعوي مستبقاً للحدث وعاملاً على مواجهته قبل ظهوره.

ط. توقف الإصلاح على الترخيص في الفساد (بين الرفع والتجويز)

قد يحصل في بعض بل في كثيرٍ من الأحيان للدعاة إلى الله تعالى أنهم لا يتمكّنون من النهي عن مجموعة منكرات دفعة واحدة بحيث إنّ الطرف الآخر لا يستجيب في الإقلاع عن المحرم (أ) إلا إذا رخّص له في المحرّم (ب)، فهل يمكن الترخيص له في المحرم (ب) لردعه عن المحرّم (أ)، مع فرض أنّه يرتكبهما معاً أم لا؟

تعرّض الإمام الخميني لهذا الفرع، وذكر أنه تارة تكون (ب) التي نفترض أننا نريد أن نجيز المأمور والمنهي بفعلها أهمّ ملاكاً أو مساوياً في الملاك مع المحرّم (أ) الذي نريد ردعه عنه، فيسقط وجوب الأمر والنهي هنا، وأخرى تكون (ب) أقلّ أهمية بحيث يكون (أ) أكثر أهميةً من(ب)، فهنا إذا كانت أهمية (أ) بحيث لا يرضى الشارع بالتخلّف عنها مطلقاً كحفظ النفس المحترمة، حكم بوجوب إجازته في فعل (ب)، وإلا فقد تأمّل فيه السيد الخميني ثم قال: «وإن لا يخلو من وجه»[١].

ويظهر من رأي السيد الخميني أنه يطبّق قانون التزاحم لا غير، وهذا معناه أنه يرى في هذا المورد أنه مشمول لأدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنّ الصحيح هو ما قلناه سابقاً من أنّ أدلّة الأمر والنهي لا تشمل أيّ سبيلٍ حرام في نفسه لولا الأمر والنهي، وهذا المورد من هذا القبيل، فإنّ الأمر والنهي هنا يشتمل على أسلوب حرام في نفسه، وهو ترخيص الآخر بفعل معصية، فلا تكون الأدلّة

---

(١) المصدر نفسه.

شاملةً، ولا أقلّ من عدم الاطمئنان بشمولها للمورد.

نعم، في مورد الأمر الذي لا يرضى الشارع بتخلّفه على أية حال، قد يلتزم لا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل من باب آخر، وهو حفظ النفس المحترمة، فيكون وجوب حفظ النفس المحترمة مطلقاً لكلّ وسائل حفظها فيتقدّم بملاك الأهمية على الأمر الآخر.

ومن هذا القبيل تندرج هنا مسألة هامّة، وهي أنه قد يضطرّ الآمر والناهي إلى ارتكاب محرّم أو ترك واجب في أمره ونهيه، فهنا لا تشمله أدلّة الأمر والنهي من الأوّل، كأن يشرب الخمر لفترة كي يتمكّن من التأثير في بعض من يشرب الخمر، إذ لو لم يصبح واحداً منهم لما أمكنه التأثير فيهم، واحتمال التأثير فيهم منحصر بهذه الحال، وقد ذهب الإمام الخميني هنا إلى سقوط الوجوب وحرمة هذا الفعل إلا مع كون المنهيّ عنه مما لا يرضى الشارع به مطلقاً كقتل النفس المحترمة[1].

وهذا هو الصحيح؛ لما قلناه قبل قليل، ولم نجد وجهاً للتمييز الذي طرحه السيد الخميني فإنّ تجويز الآمر المعصية للمأمور في المورد السابق هو بنفسه محرّم من المحرّمات، حيث لا يجوز أن يرخّص الإنسان لأحد في فعل حرام؛ إذ لا يراد بالتجويز هنا غضّ الطرف عن محرّمٍ آخر فعله، بل إبراز الرضا والقبول بفعله وهو حرام، اللهم إلا أن يلتزم بعدم حرمة ذلك في نفسه، والله العالم.

ي ـ بين الأمر والنهي

أثار السيد الخميني هذه المسألة، وهي أنّه قد يحصل أنّ شخصاً ما لو نهيناه عن المنكر لأصرّ عليه، لكننا لو أمرناه به يتركه، فهل يصحّ أمره بالمنكر تمهيداً لإقلاعه عنه أم لا؟ وقد أفتى الخميني بوجوب أمره بالمنكر أو نهيه عن المعروف ما لم يلزم

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤٦٩.

محذور آخر[١].

والصحيح ما قاله؛ لأنّ مجرّد الأمر بالمنكر هنا ليس محرّماً في نفسه؛ إذ المحرّم من الأمر بالمنكر هو ذاك الأمر الذي يستدعي وقوع المنكر وصيرورة الأمر مساعداً على تحقّق المنكر في المجتمع وهذا ليس منه أساساً؛ فإنه أشبه بنطق الإنسان بينه وبين نفسه بجملة: آمرك بشرب الخمر، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ المورد يكون مشمولاً لأدلّة الأمر والنهي، ولهذا ذكر السيد الخميني أنه لابدّ وأن لا يكون هناك محذور آخر، وإلا لم يكن دليل الأمر والنهي شاملاً من الأوّل، لا أنه يكون شاملاً ويقع التعارض أو التزاحم.

ك ـ الفعل الدعوي وردات الفعل العكسية المحتملة (بين الاستجابة والاستجابة المضادّة)

قد يحتمل أننا لو أمرنا شخصاً لاستجاب لنا وأثّرنا فيه، لكننا نحتمل مع ذلك أيضاً أننا لو أمرناه كذلك لارتكب معصيةً أو كرّر المعصية نكايةً أو استكباراً، فردّة فعله تحتمل الأمرين معاً، فهل يجب أمره ونهيه أم لا؟

ذهب السيد الخميني إلى القول بسقوط وجوب الأمر والنهي عنه[٢]، ولعلّ مستنده في ذلك عدم إحراز شمول أدلّة الأمر والنهي لهذا المورد الذي قد ينتج نقيض ما تريده هذه الفريضة، وليس بالبعيد بحيث يقال: إنّ هناك مقيّداً لبيّاً في أدلّة هذه الفريضة ناشئاً عن فهم غرضها ومقصدها، وهو أن لا تؤدي إلى تحقيق المنكر ورفع المعروف، فعندما تحتمل ذلك في الأمر والنهي يسقط الوجوب، وكأنّ الذهن العقلائي ـ نتيجة فهمه للتوصليّة في هذه الفريضة ـ يقارن بين احتمال

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

الارتداع واحتمال صدور الفعل الحرام منه والذي لم يكن ليصدر لولا نهيه عن المنكر، ويقدّم دفع المفسدة المحتملة على جلب المصلحة المحتملة، ولا أقلّ من الشك في شمول أدلّة الأمر والنهي لهذا المورد فيسقط الوجوب.

وقد يجعل المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ إذا كان بحيث نحتمل إما تأثره أو إصراره.

وهذا كلّه يعني أنّ الغرضية الموجودة في هذه الفريضة تستدعي إحجام الآمر الناهي عن فعل الأمر والنهي لو علم أنّ في زمان ما أو مكان ما أو مجتمعٍ ما أو فردٍ ما لو مورس معه أو فيه الأمر والنهي سيرتدّ عكساً بالمزيد من المعاصي والذنوب، لا لطغيان الناس فحسب، بل لكون الأمر والنهي بحيث يزيد من معاصيهم، فيجب إعادة النظر في الأسلوب أو التوقيت، لا لترك الفريضة وإنما إعادة ترتيبٍ لحال ممارستها لتحقيق المطلوب، وفاءً بحيثية الطريقية والغرضيّة فيها.

ل. تأثير الفعل الدعوي بين قلع المنكر وتأخيره

قد لايؤثر النهي على العاصي بتركه الحرام، لكنّه يدفعه إلى تأخيره، وهنا ذكر السيد الخميني أنه إذا احتمل عدم تمكّنه بعد ذلك من فعله وجب الأمر والنهي، وإلا فالأحوط ذلك، بل لا يبعد الوجوب[(١)].

وهذا هو الصحيح، سواء علم بعدم تمكّنه من ذلك أم لا؛ لأنّ نهيه مع احتمال إقلاعه في المستقبل يساوق احتمال التأثير المستقبلي، وقد قلنا بأنّ الأدلّة شاملة للتأثير الآني والمستقبلي، وأما مع عدم احتمال عجزه عنه في المستقبل فالوجه فيه أنّ المعصية هنا لها أكثر من تحقّق مفترض في الزمان وأمره ونهيه هنا يرفعها في بعض الأزمنة فيصدق أنه نهاه عن المنكر وتحقّق الترك في بعض الأزمنة، وليس في أدلّة

---

(١) المصدر نفسه؛ وانظر: فقه الصادق ١٣: ٢٥٠.

الأمر والنهي لزوم اقتلاعه عن المنكر أبداً، فإنّ المنكر منحلّ بعدد الآنات، وهذا غير كونه يريد فعل المنكر في المستقبل من الأوّل، فإنّ نهيه مع عدم احتمال التأثير في المستقبل مساوق لعدم احتمال التأثير من رأس، فلا داعي لاحتياط الإمام الخميني ثم استقرابه الوجوب هنا، بل الأصحّ هو القول بالوجوب.

م ـ الأمر والنهي بين المصلحة الداخليّة والخارجيّة

قد نحتمل التأثير في المأمور والنهي ومن في حكمه فتكون هناك مصلحةٌ داخلية، ومن ثم تجري أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا مانع منها أو موجب لتقييدها، لكن في حالٍ أخرى لا نحتمل التأثير إطلاقاً أو نعلم بعدم التأثير، إلا أنّ هناك مصلحةً خارجية تطال هذا الفعل الذي هو الأمر والنهي ليست مرتبطة بعلاقة الآمر بالمأمور، ككون ذلك مصداقاً لإظهار العالم علمه إذا ظهرت البدع في المجتمع، فقد ذكر بعض الفقهاء المعاصرين وجوب الأمر والنهي هنا حتى لو قلنا باشتراط احتمال التأثير(١).

وهذا الكلام صحيح، لكن لا لكون الفعل هنا مصداقاً لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند من يقول باشتراط احتمال التأثير بالمعنى المحدود للكلمة، بل لتعنونه بعنوان آخر واجب في حدّ نفسه، وهو وجوب إظهار العلم وغير ذلك، فلا ربط لهذا بباب الأمر والنهي.

ن ـ الأمر والنهي بين الإقلاع عن الفساد وإخفائه

ذكر السيد الروحاني أنّ الأمر والنهي قد لا يؤثران في ترك الفاعل للمعصية ولا تخفيفها ولا تأخيرها، لكنهما يؤثران في عدم تظاهره بها، وفي هذه الحال حَكَم

---

(١) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

بوجوب الأمر والنهي؛ انطلاقاً من وجود مصلحة فيهما بعد بنائه على عدم اشتراط احتمال التأثير[١].

والصحيح أنه إذا تمّ الالتزام بأنّ التظاهر بالمنكر منكرٌ أو يلحقه حكمه، كان تحقيق ذلك من وراء الأمر والنهي مندرجاً في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولابد مسبقاً من إثبات هذه الحرمة، فهل شرب الخمر أمام الناس فيه معصيتان؟ وهكذا الغيبة أو الفحش من القول أو غير ذلك.. فإن ثبت ذلك ـ وهو في غاية البُعد ما لم يتعنون بعنوان آخر كالترويج للمفاسد أو غيرها ـ كان المورد من موارد فريضة الأمر والنهي، وإلا فإن لم نبنِ على شرط احتمال التأثير وجب، بصرف النظر عن هذه المسألة، وإلا لم يكن لهذا الأمر أيّ فائدة ما لم يتعنون التظاهر بعنوان خاصّ يجعله حراماً أو نلتزم بأنّ الحيلولة دون ظهور المنكرات من وظائف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحيث يكون ظهورها منكراً اجتماعياً.

ومن هذا نخرج بقاعدة، وهي أنّ كلّ أمر أو نهي لم يشتمل على شروط الوجوب لا يجب، لكن قد يلحقه الوجوب لو وقع في سياق مصلحة أخرى ملزمة أو الاستحباب لو وقع في سياق مصلحة أخرى غير ملزمة، كأن يكون في عدمه تقوية للظالم أو ضعفاً لعقائد المسلمين أو ترويجاً للبدع أو تشوّهاً للمفاهيم، من نوع ظنّ الناس بعد ذلك أنّ المنكر معروف والمعروف منكراً.

وهكذا لو استدعى الأمر والنهي الواجبان الإعداد لمقدّمات وجودية حكم بوجوبها أيضاً على قواعد مقدّمة الواجب، كما لو كان الأمر والنهي محتاجين لنفوذ بعض المؤمنين في مناصب الدولة أو في وظائف البلديات أو في تأسيس جمعيات أهليّة ومدنيّة أو ما شابه ذلك.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١٣: ٢٥٠.

٢ ـ إنتفاء المفسدة والضرر أو شرط الأمن والسلامة

ثاني شروط الأمر والنهي هو انتفاء الضرر أو المفسدة، وهو شرطٌ ذكره الكثير من الفقهاء(١)، بل صريح بعض الفقهاء نفي الخلاف فيه(٢).

ويقصد العلماء بالضرر هنا ما يشمل الضرر اللاحق على النفس أو المال أو العرض، سواء توجّه إلى الآمر الناهي نفسه حالاً أو مستقبلاً أو توجّه إلى غيره ممن يرتبط به أو لمطلق مؤمن من المسلمين، وسواء جاء من المأمور والمنهيّ نفسه أو من طرف ثالث دخل على خطّ العلاقة بينهما، ففي كلّ هذه الحالات ذهبوا إلى عدم وجوب الأمر والنهي.

بل تحدّث الفقهاء عن حالات يغدو فيها الأمر والنهي محرّمين شرعاً، لا أنه يسقط وجوبهما فحسب، فقد ذكر السيد الخميني أنّه لو كان الخوف على النفس أو العرض له أو لأحد المسلمين يحرم الإنكار، بل إنه فصّل في الخوف على المال فإن كان مالاً للغير معتدّاً به حرم الإنكار، ولو كان مالاً له فإن لم تبلغ خسارته له حدّ الحرج والشدّة، سقط الوجوب ولم تثبت الحرمة، وإلا ثبتت الحرمة(٣).

ويفهم من كلمات غير واحد من الفقهاء هنا أنّ العبرة بالخوف، وهذا معناه أنّه

---

(١) انظر: مصباح المتهجّد: ٧٨٦؛ والوسيلة: ٢٠٧؛ والمقنعة: ٨٠٩؛ والروضة ٢: ٤١٥؛ ومجمع الفائدة ٧: ٥٣٨؛ والسيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ١٥٨، ١٥٩؛ والسرائر ٢: ٢٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧١؛ ومناهج اليقين: ٥٤٢؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٤١؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٣٣؛ وشرائع الإسلام ١: ٣٤٢؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨١؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥١٩.

(٢) راجع: مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧١؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٤؛ والذخيرة في علم الكلام: ٥٥٨.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٧٢.

حتى لو لم يحصل له علم بهذا الضرر الذي سيلحق به يكفي الظن، بل حتى الاحتمال المعتدّ به عند العقلاء، كما عبَّر بعضهم[١]، وإن كان ظاهر كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي هو أنّ الشرط حصول العلم أو الظنّ بعدم الضرر[٢]، فيما ذكر أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت أنّ الشرط هو عدم الظنّ بالمفسدة[٣].

وتخطّى السيد السيستاني والعلامة فضل الله في تعبيرهما مفهوم الضرر، ليذكرا الحرج أيضاً إذا كان لا يتحمّل، فلو لم يلحقه ضررٌ لكن لحقه حرجٌ شديد لا يحتمل سقط الوجوب أيضاً[٤]. كما طُرح هنا تفصيلٌ في حال العلم بالتأثير من حيث لزوم مراعاة الأهمية[٥].

ولعلّ مفهوم الضرر والحرج يتخذان وضعاً شخصياً، بخلاف مفهوم المفسدة الذي ورد في بعض كلمات الفقهاء والمتكلّمين[٦]؛ لأنّ مفهوم المفسدة يشمل ما يرجع لغير الأفراد، مثل ما يتصل بالإسلام نفسه، كأن يكون في الأمر والنهي تشويهٌ لصورة الإسلام أو تضييق على الحركة الإسلامية أو ما شابه ذلك. وقد صرّح العلامة الحلي بنوعي المفسدة الدينية والدنيوية في هذا الموضوع في بعض كتبه

---

(١) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨١؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٠؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٧؛ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٨؛ والفياض، منهاج الصالحين ٢: ٩٣.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة: ٩٠.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام: ٧٢.

(٤) السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٧؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥١٩ ـ ٥٢٠.

(٥) المصادر السابقة في الهوامش الأخيرة.

(٦) الحلبي، الكافي في الفقه (التكليف): ٢٦٥، ٢٦٦؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٩؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٢؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧١؛ والاقتصاد: ١٤٨؛ ونصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٧٤؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٧٢.

الكلاميّة[١]. نعم سيأتي أنّ الكثير من الفقهاء المتأخرين طرحوا قانون التزاحم دوماً هنا مما يفسح المجال لطرح مقولات الأهمّ والمهم.

مستندات شرط انتفاء المفسدة والضرر

والمستند في شرط انتفاء المفسدة أو الضرر عدّة أمور:

الأول: الرجوع إلى القواعد العامّة في نفي الضرر والحرج وقاعدة اليسر والسهولة والسماحة في الدين، فإنّ هذه القواعد حاكمة على جميع الأحكام الأوّلية[٢].

وهذا الدليل صحيح بناءً على أنّ قاعدة نفي الضرر تفيد نفي الحكم الضرري كما عليه مشهور المتأخرين، ولا يوجد في الأمر والنهي ما يجعلهما من سنخ الأمور التي تستبطن بطبيعتها الضرر كالخمس والزكاة والجهاد حتى يحكم بخروجه عن مثل هذه القواعد، فكما أنّ الصوم يسقط إذا لزم منه الضرر أو الحرج الشديد كذلك ما نحن فيه.

نعم، إذا كانت المصلحة الموجودة في الأمر والنهي أعظم من مفسدة تحمّل الضرر أو الحرج لم يكن المورد مشمولاً للقاعدتين، كما في الموارد التي علم من الشريعة أنها لا ترضى بفواتها وأنها ترخص عندها الدماء والأموال بحيث لا تكون مشمولة لأدلّة نفي الضرر والحرج. وسيأتي ما يتصل بهذا الأمر حيث قد تقام أدلّة على شمول هذه الفريضة لمورد الضرر أيضاً.

وأما عنوان سهولة الدين وسماحته، فما لم يلزم حرجٌ أو ضرر ـ ومن ثمّ فتعود هذه القاعدة إليهما ـ لا دليل عليه بوصفه قاعدةً حاكمة على أدلّة الأحكام الأوّلية،

---

(١) انظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ٥٤٢.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٧١؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٤.

ومعه فالحقّ ما ذكره بعض المعاصرين من أنها أخصّ من المدّعى[١].

الثاني: ما ذكره بعض العلماء من أنّ المنكر قبيح والإضرار بالنفس أو الغير قبيح، ويقبح عقلاً دفع القبيح بالقبيح[٢]، وهذا الدليل في واقعه متفرّع على تحليل مديات الوجوب في الأمر والنهي من جهة وعلى قانون التزاحم أيضاً؛ لأنه يجوز عقلاً أن يكلّفنا المولى بما فيه ضرر كما في الجهاد والخمس والزكاة، فلو فرض أنّ أدلّة الأمر والنهي شاملة لمورد الضرر كشمول أدلّة الجهاد له، لم يعد يمكن الاستناد إلى هذا الدليل، ولعلّ السرّ أيضاً هو قانون التزاحم، فلو كان الضرر اللاحق على النفس مالاً يمكن تحمّله وكان المنكر الذي يمكن رفعه بالأمر والنهي مما يكون في رفعه مصلحة عظيمة لم يجر هذا الدليل العقلي هنا، ولا يكون رفع القبيح هنا قبيحاً، بل الضرر اليسير ممّا لا ضير في تحمّله هنا عقلاً، فلا يصحّ الاستناد إلى هذا الدليل العقلي على نحو إطلاقي.

الثالث: الأحاديث الخاصّة، وهي عدّة روايات نذكرها كالتالي:

١ ـ خبر الأعمش، عن جعفر بن محمدعليه السلام ـ في حديث ـ قال: «.. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على من أمكنه، ولم يخف على نفسه ولا على أصحابه..»[٣].

ويناقش أولاً: إنّ الخبر ضعيف السند؛ إذ فيه ـ على الأقلّ ـ أحمد بن يحيى بن زكريا القطان، وهو مجهول الحال.

ثانياً: ما ذكره بعض المعاصرين من أنّ الخبر ظاهر في خصوص حالة لحوق الضرر على الإنسان على نفسه أو أحد أصحابه، لا ما إذا كان وارداً على أحد من

---

(١) القمّي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٠.

(٢) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٩؛ والكافي في الفقه: ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ والاقتصاد: ١٤٩.

(٣) الخصال: ٦٠٩؛ وانظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٧١.

المسلمين غير هؤلاء[١].

والحقّ أن التفريق غير واضح؛ إذ يمكن أن يقال بأنّ النكتة هي لحوق الضرر بمن لا يجوز الإضرار به، ولا فرق هنا بين أن يكون من أصحاب الآمر والناهي أم غيره من المسلمين.

٢ـ **خبر المفضل بن يزيد (مزيد)**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «يا مفضل، من تعرّض لسلطان جائر فأصابته بليةٌ لم يوجر عليها، ولم يرزق الصبر عليها»[٢].

وجاء هذا الخبر بطريق الصدوق في ثواب الأعمال مروياً عن مفضل بن عمر[٣]، والسند ضعيف بمحمد بن علي ماجيلويه ومحمد بن سنان، والظاهر أنه سهوٌ؛ فإنّ الكليني ـ ونقل عنه الطوسي ـ قد روياه عن مفضّل بن يزيد دون ابن عمر.

ويناقش: **أولاً**: إنّ الخبر ضعيف السند بكلا طريقيه؛ أما طريق الصدوق فبما تقدّم، وأما طريق الكليني فبالمفضل بن يزيد (مزيد، مرتد) إذ هو مجهول الحال، ومجرّد رواية ابن أبي عمير عنه لا توجب وثاقته.

ثانياً: إنه لا يبعد أنها خاصّة بمواجهة السلطان الجائر فتكون ذات طابع سياسي، ولا يحرز أنّها تستوعب الضرر أو الحرج اللاحق من نهي شخص آخر عن المنكر، فلسانها البياني لسان التحذر من السلاطين، وهذا لا يفيد الشمول لغير ذلك، فهي أخصّ من المدّعى.

٣ ـ **خبر مسعدة بن صدقة**، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «..إنما هو على القويّ المطاع، العالم بالمعروف من المنكر... وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوّة له ولا عذر (عدد) ولا طاعة..»[٤]، فإنّه يدلّ على أنّه في حال

(١) مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥١.

(٢) الكافي ٥: ٦٠ ـ ٦١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٨.

(٣) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٤٨.

(٤) الكافي ٥: ٥٩ ـ ٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٧، ب٢، كتاب الأمر والنهي، ح١.

الضعف لا يجب النهي عن المنكر[1].

ويناقش أولاً: إنّ الخبر ضعيف السند بمسعدة بن صدقة، حيث لم يثبت توثيقه عندنا.

ثانياً: يبدو لي أنّ هذا الحديث متصلٌ بجانب التغيير المجتمعي العام؛ لهذا نجده يتحدّث عن القوّة والعدد والطاعة، وهذا المضمون أخصّ من المدّعى، ولهذا أيضاً كان في الرواية حديث عن «الهدنة»، وهي مصطلح في الروايات الشيعية الإماميّة يحكي عن فترة غيبة الإمام الثاني عشر أو عن فترة عدم إعلان المواجهة واستخدام سياسة المداراة والتقية مع الجمهور والسلطان، وفي مثل مناخ هذه التعابير يصعب أخذ قانون عام من مثل هذه الرواية يتخطّى المجال المجتمعي العام ذي الطابع السياسي.

ثالثاً: ما ذكره بعضهم ـ محقّاً ـ من أنّ ظاهر الرواية هو سقوط هذه الفريضة بملاحظة العجز عن تحقيق الغرض، لا بملاحظة الضرر اللاحق على الآمر الناهي[2].

٤ ـ **خبر يحيى الطويل المتقدّم**، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ أو جاهل فيتعلّم، وأما صاحب سوط أو سيف فلا»[3].

ويناقش أولاً: بضعف السند بيحيى الطويل المهمل جداً.

وثانياً: بما تقدّم من أنّ الحديث قد يريد الإشارة إلى شدّة قساوة السلطان

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٧: ٢١٠؛ وانظر: أحمد المطهري، مستند تحرير الوسيلة (الأمر والنهي): ٨١ ـ ٨٢.

(٣) الكافي ٥: ٦٠؛ والخصال: ٣٥؛ وتحف العقول: ٣٥٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٨.

وأعوانه في قلوبهم ونفوسهم بحيث لا يحتمل التأثير في حقّهم، بلا إرادة عنصر الضرر أو الأذية اللاحقين منهم، ولا أقلّ من عدم الظهور في المدّعى.

وبهذا يظهر أنه لم يتم أيّ حديث شريف معتبر صدوراً ودلالةً على اشتراط الأمن من الضرر أو الحرج، فلا يصحّ الاستناد هنا سوى إلى قاعدتي: نفي الضرر والحرج، كما لا يصحّ ما ذكره الشهيد عبد الحسين دستغيب من حمل الروايات الخاصّة هنا على الضرر الموهوم أو الطفيف[1]؛ فإنّ ذلك خلاف ظاهر الروايات ولا إشارة له في النصوص كلّها.

نصوص سقوط شرط الأمن والسلامة في الأمر والنهي، وقفات تحليلية

في مقابل مجمل ما تقدّم، قد يقال بأنّ هناك أدلّة تقف في مواجهة حتى هاتين القاعدتين، وتفيد ثبوت فريضة الأمر والنهي حتى في حالات الضرر والحرج، وهذا ما يجعل الأخذ بهاتين القاعدتين على إطلاقه مشكلاً، وهو ما اضطرّ بعض العلماء ـ فيما يبدو ـ إلى جعل المحكّم هنا هو قانون التزاحم بين فريضة الأمر والنهي وبين القاعدتين، لهذا لابدّ من النظر في النصوص التي استدلّ بها هنا لرفع هذا الشرط، وأهمّ هذه النصوص ما يلي:

١ ـ خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يكون في آخر الزمان قوم يتّبع فيهم قوم مراؤن يتقرأون ويتنسّكون، حدثاء سفهاء، لا يوجبون أمراً بمعروف ولا نهياً عن منكر إلا إذا أمنوا الضرر، يطلبون لأنفسهم الرخص والمعاذير، يتّبعون زلات العلماء وفساد علمهم، يقبلون على الصلاة والصيام وما لا يكْلِمُهُم في نفسٍ ولا مال، ولو أضرّت الصلاة بسائر ما يعملون بأموالهم وأبدانهم لرفضوها، كما رفضوا أتمّ الفرائض وأشرفها، إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عظيمة بها

---

(١) عبد الحسين دستغيب، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٤٥.

تقام الفرائض.. فأنكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم وصكّوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم.. هناك فجاهدوهم بأبدانكم وأبغضوهم بقلوبكم، غير طالبين سلطاناً ولا باغين مالاً ولا مريدين بالظلم ظفراً..»[١].

فهذا الحديث صريحٌ في تعالي هذه الفريضة عن مسألة الضرر، وأنه لابدّ من القيام بهذه الفريضة وعدم التعذّر بمثل الضرر والحرج، بل هي ظاهرة أيضاً في القضايا المجتمعية العامّة ومواجهة السلطان وأقرب إلى باب الجهاد مع الطغاة منها إلى عموم باب الأمر والنهي، فتواجه تماماً بعض الروايات المتقدّمة، لكنّ هذا الخبر ضعيف السند بالإرسال، حيث يرويه البرقي عن بعض أصحابنا، كما أنّ في السند بشر بن عبدالله وهو مهمل، نعم يحتمل اتحاده مع بشر بن عبدالله بن يسار الموثق عند أهل السنّة[٢].

أما ما ذكره بعض الفقهاء من حمل هذا الخبر وأمثاله على قوم خاصّين متصفين بهذه الصفات أو على إرادة عدم النفع من الضرر، أو على الضرر اليسير، أو على الضرر اللاحق للمأمور والمنهي أو استحباب تحمّل الضرر العظيم[٣]، فكلّه خلاف الظاهر جداً، بل سنرى في النصوص عدم وجود قيد اليُسر في الضرر. والحمل على الاستحباب لا معنى له؛ إذ عمومات الفريضة ظاهرة في الوجوب وهذه تنفي شرط الأمن من الضرر، فإما يحكم بالوجوب أو إذا لم يقبل جريان العمومات كان حراماً كحرمة الإضرار بالنفس إضراراً معتدّاً به. أما جعل الضرر لاحقاً للمأمور والمنهيّ فهو أغرب؛ إذ النصوص تكاد تكون صريحة في نظرها إلى الآمر والناهي وهكذا.

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٨٠ ـ ١٨١؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٨٨ ـ ١٨٩؛ والكافي ٥: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) انظر: تقريب التهذيب ١: ١٢٩.

(٣) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٢.

٢ ـ **المروي عن أمير المؤمنين**عليه السلام، في الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعمّن تركوه وورد ذمّهم في القرآن: «.. وإنما عاب الله ذلك عليهم؛ لأنهم كانوا يرون من الظلمة الذين بين أظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك، رغبةً فيما كانوا ينالون منهم ورهبةً ممّا يحذرون، والله يقول: ﴿**فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ**﴾..»[(١)]. والخبر صريح أيضاً وظاهر في مواجهة الظلمة والطغاة وليس عاماً، وهو مرسل ورد في تحف العقول للحراني، وهو كتاب جملة رواياته مرسلة لا سند لها.

٣ ـ **خبر عبدالرحمن بن أبي ليلى الفقيه،** عن الإمام عليعليه السلام، أنه قال: «أيها المؤمنون، إنّه من رأى عدواناً يُعمل به ومنكراً يدعى إليه.. ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى..»[(٢)].

فإنّ الخبر صريح في إنكار المنكر بالسيف الذي يشتمل عادةً على الضرر والحرج، والخبر ظاهرٌ أيضاً في الشأن المجتمعي العام وقضايا العلاقة مع السلطة. لكنّه ضعيف السند، بل لا سند له إطلاقاً.

إلى غيرها من النصوص التي هي ضعيفة السند، ولو تمّت لكان أفضل فهم لها هو حملها على ظاهرها من صورة التغيير المجتمعي العام ومواجهة السلطة الجائرة، وهذا معناه أنّ بعض مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا اندرج ضمن باب الجهاد جرت عليه أحكامه التي منها عدم شرط الأمن من الضرر؛ لكون الجهاد من العناوين الضررية في نفسها فلا تندرج ضمن قاعدة نفي الضرر، وأما مصاديقه التي لا ترتبط بالجهاد فقهياً فلا تجري فيها مثل هذه الأمور، فتبقى تحت

---

(١) تحف العقول: ٢٣٧.

(٢) نهج البلاغة ٤: ٨٨ ـ ٨٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

تأثير القواعد العامة مثل لا ضرر ولا حرج. هذا إذا التزم بصحّة جهاد الطغاة بالقوّة والعنف، وإلا فلا مورد للكلام المتقدّم.

مرجعيّة قانون التزاحم (أهميّة المصالح) في دائرة شرط الأمن والسلامة

اتضح حتى الآن أنه لا يصحّ الاعتماد على النصوص الخاصّة الشارطة للأمن من الضرر أو النافية لهذا الشرط، وأنّه ليس في المقام سوى قاعدتي: نفي الضرر والحرج من جهة، وعمومات ومطلقات الأمر والنهي من جهة ثانية، وأنّ القاعدتين حاكمتان على العمومات والمطلقات، فلا يجب الأمر والنهي مع المفسدة أو الضرر أو الحرج.

وقد لاحظنا ممّا تقدّم وسيأتي أنّ قانون التزاحم بين المصالح والمفاسد وتقديم الراجح على المرجوح هو قانون عام في كلّ الممارسات الدعويّة والحسبيّة، وإذا طبّق هذا القانون تطبيقاً زمكانيّاً فسوف تحدث تغيّرات جذرية في فقه أولويات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبدل تعرّض الدعاة لمضايقات نتيجة تفجير متجر للخمور ـ هذا لو قلنا بجوازه ـ يمكن حمايتهم وادّخارهم لتعريضهم للمخاطر لأمور أكثر أهميّة تتصل بالتغيير المجتمعي العام وإصلاح مفاسد السلطة السياسية والمالية، ومواجهة رجالات إقطاع المال والسياسة والدين، لرفع الظلم والجور عن المجتمع. وبدل تفجير متجر خمور يجب السعي للنفوذ في الدولة لاستصدار قوانين ـ حيث يمكن ـ للحدّ من تجارة الخمور إن لم يمكن رفعها، وبهذا تنفتح حركة الدعوة والإصلاح على أفق جديد دون أن تترك خياراتها الأخَر بشكل نهائي إذا ثبت جوازها شرعاً، وقد أشار لهذا الأمر ـ مبدأ فقه المصالح والمفاسد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ بجدارة الشيخ ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ) في مباحثه في الحسبة[1]، وسبقه إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) عندما شرط في

---

(١) راجع: ابن تيمية، الحسبة: ٧٧ ـ ٧٩.

الأمر والنهي العلم بعدم وجود ضرر أكبر كقتل المسلمين[(١)].

ولعلّ ممّا يستأنس به هنا ما جاء في الفقه الإسلامي من فتواهم بعدم إقامة الحدّ على مستحقّه إذا كان في أرض العدو خوفاً من أن يلحق بالأعداء[(٢)]، فإنّ تعطيل الحدّ هنا جاء لمصلحة أهم وهي الخوف من ذهابه إلى الكفر والانحراف أو الانضمام عسكريّاً إلى الأعداء، وهذا معناه أنّ بعض الواجبات ـ وجوب تنفيذ الحدود فوراً؛ لأنه لا تأخير في حدّ ـ قد تسقط في سبيل الحفاظ على تديّن الناس أو جذبهم نحو الدين، ممّا يعطي مؤشراً للدعاة والمبلّغين في رصد الأمور بعقليّة منفتحة.

إلا أنّ مشكلة المشاكل في هذا الموضوع (قوانين الأهم والمهم ورعاية المصالح العليا) تكمن من ناحيتين:

أ ـ من ناحية ضرورة وعي الأهم والمهم من الناحية الدينية، الأمر الذي يحتاج إلى علم وفقه على حدّ تعبير بعضهم[(٣)]، فقد تطغى في وعي الممارس لحركة الدعوة مصالح يراها كبيرة لكنّها تظلّ أقلّ أهميّةً من الناحية الدينية والأخلاقيّة، فلو لم يكن هناك وعي ديني عميق لوقع خلط كبير في هذا المجال، ومن هذا النوع أنّ أهم المنكرات الدينية هو الشرك بالله تعالى وترك عبادته والإلحاد فيه، بينما نجد الكثير من المتصدّين للقضايا الدعوية والتبليغ والأمر والنهي لا يعيرون الانحرافات التوحيدية في المجتمع أيّ أهميّة، بل ويحاولون تبسيط مشكلتها، حتى أنّك إذا دخلت فيها ثاروا عليك بأنّ هذا الموضوع ليس بمهم وعلينا أن نترك الناس التي لا تريد بأفعالها هذه مقاصد خبيثة، إنّ التوحيد أهمّ معروف ديني، ولا يمكن نسيانه

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة: ٨٩.

(٢) انظر: العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعيّة ٥: ٣٢٤؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٤: ٣٨١.

(٣) راجع: البيانوني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٧.

في أحلك الظروف الصعبة.

ب ـ من ناحية ضرورة وعي الأهم والمهم من الناحية الواقعيّة، فإنّ مسألة الأهم والمهم كما تملك بُعداً في النصّ كذلك لها بُعد آخر في الواقع، فلا يكفي لتطبيق قوانين المصالح الأهم أن نملك فقهاً وعلماً بالدين، بل المطلوب أيضاً امتلاك وعي واقعي زمني يدرك حاجات اللحظة واستدعاءاتها، فعندما نعطي مثلاً للحاكم الشرعي أو الفقيه صلاحية البتّ فيما هي المصالح العليا فإنّه لا يكفي فيه فقاهته، بل المطلوب وعيه الزمني وإلا لم يكن ذا ولاية في هذه الأمور كما هو واضح، وهذه من الأمور العويصة التي ابتليت بها بعض الشرائح الدينية.

وعلى أيّة حال، فهنا صورة ينبغي ملاحظتها، وهي أنّ المعروف والمنكر قد يكونان بحيث يهتمّ الشارع بهما اهتماماً عظيماً حتى لا يرضى بفوات المعروف أبداً أو بوقوع المنكر أبداً، ففي مثل هذه الحال قد يلتزم بوجوب الأمر والنهي ولو مع الضرر؛ والمستند فيه أنّ عمومات ومطلقات الأمر والنهي شاملة شمولاً أولياً لما كان فيه ضرر وغيره، وقد خرج من تحتها ما كان فيه ضرر ولم تكن أهميّته أعظم من مفسدة الضرر، فيبقى الباقي على حاله، والسبب في ذلك أنّه لا يحرز شمول قاعدة لا ضرر لمثل هذا المورد الذي علم من الشارع اهتمامه به وترخيصه الأرواح في سبيله أو كانت مصلحته أعظم من مفسدة الضرر بكثير، فيكون ذلك تقييداً لبّياً في أدلّة القاعدة، ويفهم أيضاً من مثل تشريع الجهاد والخمس والزكاة وأمثال ذلك.

من هنا، فما ذهب إليه بعض الفقهاء[1] من وجوب الأمر والنهي ولو مع الضرر في موارد حفظ نفوس المسلمين أو الخوف من محو الإسلام أو بعض شعائره كبيت الله الحرام أو مواجهة البدع الموجب السكوت عنها لهتك الإسلام أو تقوية الظلمة

---

(١) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٧٣ ـ ٤٧٤؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٠ ـ ٥٢١.

أو تشوّه صورة الإسلام أو نحو ذلك مع ملاحظة عنصر الأهمّ والمهم.. صحيحٌ وفقاً لما تقدّم. ولعلّه انطلاقاً من هذا كلّه، وجدنا حركات ثورية أو مواجهات فردية مع الظلم والجور أدّت إلى الضرر على أصحابها كما حصل في سيرة الكثير من أصحاب النبي وأهل بيته.

ويقع الأمر بصورة أوضح عندما ندخل عنوان المفسدة الذي يتصل أيضاً بالإسلام نفسه وبأهداف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو كان الأمر والنهي في لحظة أو زمان موجباً للمفسدة على الدين وقضاياه جرت قاعدة التزاحم حينئذٍ، وقد يسقط التكليف لو كانت المفسدة أعظم من مصلحة الأمر والنهي، وربما هذا ما يفسّر ما أسلفناه في مقدّمات هذا الكتاب عن الشيخ المطهري الذي مال إلى إيقاف الأمر والنهي في عصره؛ لما في أساليبهما آنذاك من المفسدة الراجعة إلى الدين نفسه عموماً على مستوى الاجتماع الإسلامي.

شرط الأمن بين الوجود والعدم (درجات الإحراز ونظرية المحقق العراقي)

الظاهر من كلمات الفقهاء هنا أنّهم يشترطون في وجوب الأمر والنهي أن لا يكون فيهما ضرر أو مفسدة أو حرج، وهذا يعني أنّ انتفاء هذه العناوين قد أُخذ شرطاً في الوجوب، فلابدّ ـ بناءً عليه ـ من التأكّد من عدم وجود مفسدة كي يتحقّق الشرط المحقّق لوجوب الأمر والنهي.

ومعنى هذا أنه لو تيقّنا من المفسدة أو الضرر سقط الوجوب، بل وكذا لو ظننا بهما أو احتملناهما احتمالاً معتدّاً به عقلائياً؛ إذ حتى مع وجود الاحتمال لا يُحرز تحقّق شرط الوجوب، ولا يثبت الوجوب الفعلي إلا عند إحراز شروطه.

إلا أنّ المحقّق العراقي لم يرتضِ هذا الكلام هنا، وذكر أنّ في المسألة عنده إشكالاً في غير صورة اليقين بالضرر أو المفسدة، معلّقاً شمول الحال للظن أو

الاحتمال أو الخوف العقلائي على انعقاد إجماعٍ من جهة أو تسرية ما جاء في أبواب الصلاة والصوم وأمثالهما إلى باب الأمر والنهي من جهة ثانية حيث أخذ هنا باحتمال الضرر، ثم أخرج العراقي حالة الخوف على النفس أو العرض، على أساس أنّ الواجب فيهما هو الحفظ، ولا يصدق أنّه يحفظ نفسه مع تعريضها لما فيه احتمال الضرر، نعم، إذا قيل بعدم وجوب حفظ النفس بل حرمة الهتك كان التعريض جائزاً للبراءة؛ لعدم إحراز الهتك مع مجرّد الاحتمال، فيبقى الأمر والنهي على حالهما من الوجوب[١].

ويعلّق عليه أولاً: إنّ الإجماع هنا غير محرز، ولو أحرز فليس بحجّة؛ لاحتمال المدركية فيه، ولو بالوجه الآخر الذي ذكره، وهو تسرية مناط الحكم من سائر الأبواب إلى باب الأمر والنهي.

ثانياً: إنّ التسرية المذكورة غير محرزة إلا بضربٍ من القياس، ولا أقلّ من أنّ الصلاة والصيام والحجّ شأنٌ فردي يتعلّق بالفرد وله أثرٌ اجتماعي، أما ما نحن فيه فهو في هويّته شأن اجتماعي. ومعقوليةُ التمييز قائمة، كما يلاحظ في مثل الدفاع والجهاد والخمس والزكاة وغير ذلك.

ثالثاً: إنّ بيدنا ـ وفقاً لما توصّلنا إليه ـ كلاً من أدلّة الأمر والنهي من جهة وقاعدتي نفي الضرر والحرج من جهة ثانية، وموضوع الأدلّة الأخرى متحقّق، وهو موجب الأمر والنهي. أما موضوع أدلّة الضرر والحرج فلا يحرز في غير صورة اليقين بهما، ومعه فلا دليل على جريان القاعدتين في المقام حتى تكونان حاكمتين على الأدلّة الأولية في الأمر والنهي، وقد تقدّم أنّ الأدلّة الخاصّة لم تتمّ في هذا المجال، فالمفترض الحكم بالوجوب ما لم يحصل يقين أو ما هو في قوّة اليقين ـ كالبيّنة وخبر الثقة بناءً على حجيّته ـ بلحوق الضرر أو نحوه.

---

(١) انظر: العراقي، شرح التبصرة ٤: ٤٥٤.

هذا أولياً، أما لو أردنا تفكيك الموارد، فيمكن القول:

أ ـ أما على الصعيد المالي، فالموقف فيه ما تقدّم.

ب ـ وأما على صعيد النفس والعرض، فالمشهور وجوب حفظ النفس(١)، وخالفهم المحقق الداماد حيث ذهب إلى حرمة الهتك(٢)، ولا يبعد الاقتصار على حرمة هتك النفس. فإذا بني على وجوب الحفظ وكان المورد من موارد الخوف على النفس تزاحم دليل الأمر والنهي مع دليل وجوب حفظ النفس، فيتقدّم الأهم بحسب المورد، أما إذا بني على حرمة الهتك واحتملنا الضرر ولم نجزم به، فقد يقال بأنّ ما ذكره المحقّق العراقي من إجراء البراءة في غير محلّه؛ لأن تعريض النفس لما يحتمل معه الخطر عليها إخلال بقانون حرمة الهتك عقلائياً، فإنهم يقولون بأنه يؤدّي بنفسه إلى التهلكة ولو مع الاحتمال العقلائي أو الظنّ، ومعه يقع التزاحم أيضاً بين دليل الأمر والنهي ودليل حرمة إهلاك النفس، غايته أنّه لو لم يتحقّق الإهلاك خارجاً كان متجرّياً، وربما يقال بأنّ عدم تحقّق الإهلاك بعد ذلك يكشف عن عدم وجود الدليل من الأوّل.

وبهذا يتم الكلام في شروط الأمر والنهي، لننتقل ـ بحول الله ـ إلى شروط الآمر والناهي.

---

(١) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٣٠؛ والتذكرة ٧: ٢٧٩؛ والروضة ٧: ٣٥٤؛ والتنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٩: ٤٤٩؛ ومسالك الأفهام ١٢: ١٢٧؛ وحاشية مجمع الفائدة: ٧٣٠؛ وهداية العباد ٢: ٢٣٩.

(٢) الداماد، الصلاة ٢: ٤٩٩.

المحور الثاني

شروط الداعية والمصلح (أو الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر)

ذكر الفقهاء المسلمون شروطاً في الآمر والناهي (المحتسِب)، نذكرها وفق الترتيب التالي، بعد استبعاد ما يُعرف بالشروط العامّة للتكليف، مثل البلوغ والعقل والقدرة؛ لوضوحها:

١ـ الإسلام أو شرط الانتماء الديني الخاصّ، وقفة نقديّة

ذكر بعض الفقهاء أنّ من شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إسلام الآمر والناهي، فالمسلم يجب عليه الأمر والنهي، أما غير المسلم فلا يشمله هذا الوجوب[1]، وهو ظاهر المحقّق الراوندي حين جعل المباشر لهذا هو كلّ مسلم متمكّن[2]، وقد ذكر ذلك في شروط المحتسب في كلمات بعضهم، مثل ابن الاخوة القرشي[3].

وقد يستدلّ لهذا الشرط:

١ ـ بما دلّ على عدم تكليف الكفّار بالفروع، فإنّ هذه القاعدة تجري هنا؛ لأنّ

---

(١) انظر: المفيد، المقنعة: ٨٠٩، والغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٣٧٤.

(٢) الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٥٩.

(٣) ابن الاخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥١.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الفروع دون الأصول، كما توصّلنا إليه أيضاً في الأبحاث السابقة.

والجواب ببطلان هذه القاعدة، كما حقّقه جماعة من المتأخّرين، وتفصيله في محلّه.

٢ ـ وبأنّ غير المسلم لا يتوفّر لديه صدور الأمر والنهي منه؛ فإنّ الأمر والنهي شكلٌ من أشكال الدفاع عن الدين وترويج قضاياه، فكيف يعقل صدوره ممّن لا يعتقد بهذا الدين بل هو جاحد له؟! من هنا لا يعقل شمول الوجوب له في ظرف كفره[1].

والجواب: إنّ هذا الدليل يمكن تصوّره في بعض القضايا الدينية الخاصّة والفرعية، وإلا فغير المسلم كاليهودي والمسيحي يعقل منه الأمر بعبادة الخالق والإيمان به والدعوة للأنبياء والرسل، بل يمكن لغير المسلم ـ ولو كان ملحداً بالمعنى المعاصر للكلمة ـ أن يهدي الآخرين إلى القيم الأخلاقية العقلية وإلى محاسن الأفعال ويردعهم عن قبائحها ويدافع عن قضايا المظلومين، فأيّ استحالة في ذلك؟!

٣ ـ ما ذكره الغزالي وابن الاخوة القرشي من أنّ جعل الكافر آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، فيه تحكيم له على المسلم، وفي ذلك العزّ له والرفعة[2]، ويبدو أنّ مراده الاستدلال بقاعدة العلوّ التي تفيد عدم علوّ الكافر على المسلم.

لكن يمكن مناقشة ذلك بأنّ ممارسة الكافر لفريضة الأمر والنهي لا تختصّ

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٣٧٤؛ وابن الاخوة القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥٢؛ وأبي عبيدة فتحي بن أحمد الغريب، فتح الوهاب في الأمر بالمعروف والنهي عه المنكر: ١٣٥ ـ ١٣٦؛ والبيانوني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٩؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٦: ٢٤٩.

(٢) راجع: إحياء علوم الدين ٢: ٣٧٧ ـ ٣٧٨؛ ومعالم القربة في أحكام الحسبة: ٥٢.

بحالة كون الطرف الآخر مسلماً، بل قد يمارس غير المسلمين هذه الفريضة الإنسانيّة في حقّ بعضهم بعضاً، وحتى لو فرضنا أنّه مارسها ضدّ المسلم فليس من الضروري أن يكون ذلك تحكّماً فيه، بل هو مجرّد بيان للحقّ له لو اقتصرنا على بعض مراتب الأمر والنهي، يضاف إلى ذلك أنّنا أنكرنا في مباحث فقه الجهاد ـ بعد بحث هذه القاعدة بالتفصيل ـ وجودها، وقلنا: إنّها خاصّة بأنّ لا تكون الأمّة المسلمة مهزومةً ومنقادة للعدوّ، وأنّ التطبيقات الفردية التي مارسها الفقهاء لهذه القاعدة لم تكن صحيحة إطلاقاً.

٤ ـ أن نقول بأنّ أدلّة الأمر والنهي ظاهرة في توجّه الخطاب إلى المجتمع الإسلامي بتشكيل جماعة منهم لذلك، أو بكون هذه الأمّة أمّةً آمرةً ناهية تعيش ظاهرة الأمر والنهي، وهذا ما توصّلنا إليه سابقاً، ومعه لا يلاحظ في أدلّة هذه الفريضة ما يفيد إرادتها من غير المسلمين.

وهذا الكلام يبدو وجيهاً، إلا أننا توصّلنا فيما سبق أيضاً إلى أنّ العقل يحكم ـ في الجملة ـ بالأمر والنهي، ومن الواضح أنّ حكم العقل العملي لا يختصّ بالمسلم أو الإمامي أو السنّي أو.. وإنما يشمل كلّ أفراد البشر، مضافاً لدلالة بعض النصوص على الدعوة العامّة لهذه الفريضة، وأنّها جاءت في كلّ الديانات.

فالصحيح أنه لا يشترط في الآمر والناهي أن يكون مسلماً، فضلاً عن أن ينتمي إلى فئة أو مذهب من مذاهب المسلمين، فهذه الفريضة تخاطب الإنسان مهما كان دينه أو مذهبه، لتحمّل مسؤولياته.

٢ـ العدالة أو شرط النزاهة الدينية، نقد وتعليق

ثمّة نظرية تفصّل في وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين العادل فيجب عليه الأمر والنهي وغيره فلا يجب، ولم أجد من تبنّاها صريحاً باستثناء ظاهر كلمات

بعض الكتّاب المعاصرين[١]، نعم نسب ابن العربي (٥٤٣هـ) هذا القول إلى من وصفهم بالمبتدعة[٢]، ونسب ذلك الفخر الرازي والغزالي إلى جماعة لم يحدّداهم[٣]، كما نسب بهاء الدين العاملي هذه النظرية إلى بعض العلماء[٤]، وفهم بعضهم من الفقه السنّي أنّه يفصّل بين الآمر المتطوّع والآمر المحتسب، ففي الأوّل لا تشرط العدالة، أمّا في الثاني فهي شرط لزاماً[٥]، وظاهر بعض الكلمات أخذ الشرط في المحتسب مطلقاً[٦].

وقد يستدلّ له بذيل آية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)؛ إذ الفاسق لا يوصف بالمفلح، وقد أجبنا في البحث القرآني عن ذلك.

كما قد يستدلّ له بما ورد في نصوص الكتاب والسنّة من ذمّ أمر الناس بما لا يفعله الإنسان، قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٤٤)، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٢ ـ ٣)، فإنّ هذه الآيات ظاهرة في ذمّ القول والأمر حال عدم الائتمار والانتهاء.

ويدعم ذلك ببعض الأحاديث، ففي وصية الإمام علي لولده محمد بن الحنفية

---

(١) أبو عبيدة فتحي بن أحمد الغريب، فتح الوهاب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٣٧؛ ومحمد عبد القادر أبو فارس، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٠٧ ـ ١٠٨، جاعلاً شرط العدالة في عرض شرط العمل بما يأمر به، وهو خطأ؛ لشمول شرط العدالة للشرط الثاني.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٣٨٣.

(٣) التفسير الكبير ٨: ١٧٩ ـ ١٨٠؛ وإحياء علوم الدين ٢: ٣٧٤.

(٤) البهائي، الأربعين ٢١٧.

(٥) راجع: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ١٧: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٦) راجع: ابن الاخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥١.

جاء: «... يا بني، اقبل من الحكماء مواعظهم، وتدبّر أحكامهم، وكن آخذ الناس بما تأمر به، وأكفّ الناس عما تنهى عنه...»(١). وفي مرفوعة ابن أبي عمير إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلاث خصال: عامل بما يأمر به، وتارك لما ينهى عنه، عادل فيما يأمر، عادل فيما ينهى، رفيق فيما يأمر، ورفيق فيما ينهى»(٢)، فإن هذا الخبر يحصر الآمر الناهي بمن يعمل بما يأمر ويترك ما ينهى عنه.

وفي خبر أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام ـ في حديث وصف المؤمن والمنافق ـ قال: «...والمنافق ينهى ولا ينتهي، ويأمر بما لا يأتي...»(٣)، ونحو ذلك ما ورد في كلام الإمام علي عليه السلام لرجل سأله أن يعظه فقال له: «لا تكن ممّن... ينهى ولا ينتهي، ويأمر بما لا يأتي...»(٤)، وقريب منه منسوب مسنداً إلى ابن عباس في كلامه لابنه، في أمالي الطوسي والمفيد(٥).

وفي كلام آخر للإمام علي عليه السلام قال: «... وانهوا عن المنكر وتناهوا عنه، فإنما أمرتم بالنهي بعد التناهي»(٦)، وفي خبر أبي عمرو الزبيري، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال ـ في كلام طويل له حول الدعاء إلى الله والجهاد و...ـ: «... والأمر بالمعروف النهي عن المنكر، ولا يأمر بالمعروف من قد أمر أن يؤمر به، ولا ينهى عن المنكر من قد أمر أن ينهى عنه...»(٧).

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٧.

(٢) الصدوق، الخصال: ١٠٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٥؛ وانظر: كنز العمّال ٣: ٧٤؛ ومعالم القربة في أحكام الحسبة: ٦٦، حيث جاء عن أنس بن مالك.

(٣) الصدوق، الأمالي: ٥٨٢؛ والكافي ٢: ٣٩٦.

(٤) نهج البلاغة ٤: ٣٨؛ والشريف الرضي، خصائص الأئمة: ١٠٩.

(٥) المفيد، الأمالي: ٣٣٠؛ والطوسي، الأمالي: ١١١.

(٦) نهج البلاغة ١: ٢٠٢.

(٧) الكافي ٥: ١٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٢ ـ ١٣٣.

يضاف إلى ذلك كلّه وجهٌ اعتباري، وهو أنّ هداية الآخرين فرع اهتداء النفس، والإقامة فرع الاستقامة[١].

أمّا التفصيل المنسوب لبعض الآراء في الفقه السنّي بين المتطوّع والمحتسب، فلعلّ الوجه فيه أنّ المحتسب له نحو ولاية ويشترط في صاحب الولاية في الشأن العام أن يكون عادلاً، وإن كان ظاهر ابن الاخوة القرشي أنّ الحسبة لا يجري فيها مطلقاً حكم الولايات، ولهذا أثبتها للعبد وعامّة الرعيّة[٢].

فبدلالة الكتاب والسنّة والاعتبار، وذهاب جمع من العلماء إلى هذا القول، يلتزم باشتراط العدالة في الآمر والناهي.

لكن الصحيح عدم اشتراط العدالة، وذلك:

أولاً: إنّ الآيتين المذكورتين وإن كان ظاهرهما الأوّلي توجّه الذم والتوبيخ إلى الأمر والقول حيث لا عمل، إلا أنّ المراد بهما بالتأكيد هو الذم على ترك العمل، وإلا لحرم الأمر والقول إلا مع العمل، ومعه فلن تكون العدالة شرطاً في وجوب الأمر والنهي، بل شرط في جوازه أيضاً[٣]، ويدلّنا على ذلك أنه من البعيد أن تنزل لغة التقريع هذه متجاهلةً ترك العمل لتركّز كل اهتمامها على فعل القول حال ترك العمل، فهل نفس الأمر والنهي مذموم في هذه الحال أم ترك الفعل هو المذموم؟ فبضم هذا الفهم العقلائي يمكن الحصول على نكتة الذم في الآية، فأنت تقول لزيد: أتأمر عمرواً بالصلاة وأنت لا تصلي، فهذا وإن كان ظاهره الاستنكار على الأمر، لكنّ العرف يفهم منه أنّ الاستنكار على التناقض الموجود بين القول والعمل، وسبب هذا التناقض عندهم هو ترك العمل لا فعل القول.

---

(١) انظر: جامع السعادات ٢: ١٨٧؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٦.

(٢) راجع: معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥١، ٥٢.

(٣) راجع: الجزائري، التحفة السنية: ٢٠١.

ثانياً: ما ذكره بعضهم من أنّه لو كان المراد من هذه الآيات والروايات هنا اشتراط العدالة، لما صحّ الأمر والنهي ولا وجبت الحسبة على غير المعصوم، بل لما جازت، وفي هذا سدٌّ لباب الأمر والنهي وللحسبة، وهو باطل جزماً[١].

ويناقش: بأنّ غاية ما في الأمر اشتراط العدالة لا العصمة؛ فكما شرطت العدالة في القاضي والحاكم والشاهد وإمام الجماعة، أيّ مانعٍ من شرطها في الآمر والناهي؟! وإذا لم ينسدّ عندهم باب الشهادة ولا باب إمامة الجماعة ولا باب القضاء، فليكن باب الأمر والنهي على هذا الوزان أيضاً. هذا مضافاً إلى الملاحظة التي ذكرها السيد الجزائري (١١٨٠هـ) وهي:

ثالثاً: إنّ ظاهر الأدلّة ليس اشتراط العدالة، وإنما أن يكون فاعلاً محقّقاً لنفس ذلك الفعل الذي يأمر به، وتاركاً لعين ذلك الذي ينهى عنه، فيجوز لمن يرتكب فعل الغيبة ويترك النميمة أن ينهى عن النميمة دون الغيبة، وهذا لا يلزم منه تعطيل باب الأمر والنهي[٢].

وهذا النقد صحيح بعد مراجعة الآيات والروايات هنا، فلم نعثر على آية أو رواية تشرط العدالة، وإنما أخذ في ألسنتها أن يكون فاعلاً لما يأمر به تاركاً ما ينهى عنه.

رابعاً: ما ذكره السيد الخوانساري[٣]، من أننا نأخذ بظواهر هذه الأدلّة، وذلك بجعل الشرط هنا شرطاً للواجب لا للوجوب، فيكون مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور»، بمعنى أنّ الواجب لا يكون إلا على طهور، لا أنّ وجوب الصلاة يسقط

---

(١) راجع: شرح ابن أبي الحديد ٧: ١٧٠؛ والتحفة السنية: ٢٠١؛ وفيض القدير ٥: ٦٦٦؛ والبهائي، الأربعون حديثاً: ٢١٨؛ وجامع السعادات ٢: ١٨٧؛ والبيانوني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤١.

(٢) التحفة السنية: ٢٠١.

(٣) جامع المدارك ٥: ٤٠٧.

حيث لا طهور، وهنا نقول: إنّ فعل ما يأمر الآمر به شرطُ واجبٍ، بمعنى أنّ الأمر الفعلي ثابت عليه ويجب عليه أن يأمر، ويكون أمره هذا مقيّداً بأن يصدر عنه حال كونه عاملاً بما يأمر به، فيجب عليه تحقيق الأمر وتحقيق هذا التقيّد، وهو الفعل.

وهذا الكلام في غاية المتانة، لولا أننا لا نفهم عرفاً من هذه الألسنة إفادة الشرطية، فلا تريد الآيات أن تبيّن شرطاً في الأمر والنهي بقدر ما تريد أن تذمّهم على النفاق والازدواجية، فلا يبدو لي أنها في مقام بيان شرط الأمر والنهي، بقدر ما هي في مقام بيان الذمّ على ترك الأفعال التي يأمرون بها، كما قلنا في الملاحظة الأولى.

ثم على تقديره، يلزم أنه لو فعل الأمر والنهي وهو غير مؤتمر ولا منتهٍ أن لا يكون قد حقّق الواجب المخاطب به في أدلّة الأمر والنهي، وليس فقط في أدلّة الإلزام بتلك الأفعال التي يأمر وينهى عنها، فهل يلتزم بعدم سقوط الوجوب في هذه الحال لعدم تحقق المتعلّق؟ بل الصادر هو أمر مذموم وليس فقط غير محقّق للمتعلّق.

من هنا، فالصحيح أنّ العرف يفهم من هذا الذمّ ذماً على ترك العمل لا على الأمر، ولعلّ هذا هو مراد المحقق النجفي والسيد الجزائري ومن تبعهما من أنّ الذمّ هنا ذم على ترك العمل بما يأمر به، وليس بياناً لسقوط الوجوب[١].

خامساً: إنّ الروايات المستدلّ بها هنا ضعيفة السند؛ فوصية الإمام علي لولده ضعيفة السند بالإرسال، حيث لم يذكر لها الصدوق في «الفقيه» سنداً، حتى لو صدّرها بـ«قال»؛ فإنّ غايته حصول اليقين له بالصدور، ويقينه بالصدور ليس حجةً علينا، كما أنّ يقينه ليس توثيقاً لرجال السند؛ لما قلناه مفصّلاً في كتابنا «نظرية

---

(١) انظر: التحفة السنية: ٢٠١؛ وزبدة البيان: ٣٥٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٦؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٥٧؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٦٨.

السنّة» من أنّ المتقدّمين من الإماميّة كان يسلكون نهج الوثوق لا فقط الوثاقة في رجال السند.

وأما مرفوعة ابن أبي عمير، فهي ضعيفة بالإرسال أيضاً، ولا نبني على أنّ مراسيل ابن أبي عمير حجّةٌ معتبرة، وفاقاً للسيد الخوئي، كما حقّقناه مفصّلاً في علم الرجال.

وأما خبر أبي حمزة، فبصرف النظر عن ورود الخبر عن ابن عباس في أمالي كلٍّ من الطوسي والمفيد، وكذلك إرساله في نهج البلاغة وخصائص الأئمة للشريف الرضي.. ضعيف السند في أمالي الصدوق بجعفر بن محمد بن مسرور ـ شيخ الصدوق ـ فهو مهمل في كتب الرجال(١)، وتوثيقه مبنيٌّ على ترحّم الشيخ الصدوق وترضّيه عليه عدّة مرات، وهو لا يدلّ على التوثيق؛ إذ الرحمة على الميت ـ لاسيما الأستاذ ـ أمرٌ حسن مستحب، حتى لو لم تثبت وثاقته، وهذا واضح.

كما أنّه ضعيف السند في «الكافي»، بعبد الله بن عبد الرحمن الأصم، الذي شهد النجاشي بضعفه، ولم يوثقه أحد(٢).

وأما الخبر الآخر للإمام علي حول النهي بعد التناهي، فهو ضعيفٌ بالإرسال، حيث ورد ـ فقط ـ في نهج البلاغة بلا سند.

وأما خبر أبي عمرو الزبيري، فهو ضعيف به؛ لأنه مجهول الحال، نعم مدحوه في كونه متكلّماً حاذقاً من أصحابنا(٣)، وهذا المدح لا يدلّ على التوثيق؛ لما قلناه في مباحث الأصول من أنّ مطلق المدح غير الراجع إلى التوثيق في النقل لا يوجب اعتبار الخبر.

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٩٠ ـ ٩١، رقم: ٢٢٩٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١١: ٢٥٨ ـ ٢٦٠، رقم: ٦٩٦٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٨: ٨٣ ـ ٨٤، رقم: ١١٤٩٤.

فهذه الأخبار ضعيفة السند برمّتها، بل وحتى غيرها أيضاً مما لم نذكره اختصاراً.

سادساً: إنّ هذه الأخبار فيها ما لا يدلّ على المطلوب، بصرف النظر عن سندها، فالخبر الأول يأمر بالأخذ بها يأمر وترك ما ينهى، ولا بيان فيه لاشتراط الأمر والنهي بشيء أو ذمّ الأمر والنهي في هذه الحال.

وأما الخبر الثاني، فهو ظاهرٌ ـ بقرينة ذيله ـ في دعوى السيد الخوانساري المتقدمة؛ إذ لا يمكن أن يشرط الوجوب بالرفق والعدل حال الأمر والنهي، فهذا كشرط وجوب الصلاة بأن يجهر بفاتحتها؛ فيكون هذا الخبر موجباً لتطبيق الآمر الناهي ما يقوله على نفسه، لا لسقوط وجوب الأمر والنهي.

وأما الخبر الثالث؛ فهو ظاهر في ذمّ النفاق الذي علامته اختلاف القول عن الفعل؛ فيكون الجواب عليه بما أجبنا به عن الاستدلال بالآيات آنفاً.

نعم، الخبر الأخير له دلالة في هذا المجال.

أما خبر النهي بعد التناهي، فقد أجاب عنه ابن أبي الحديد ـ ويبدو متابعته من العلامة المجلسي ـ بأنّ الترتيب هنا بين الأمر والنهي، والأمر بالتناهي، فكأنّ الإمام يريد أن يقولوا: إنني أمرتكم أولاً بترك المنكر، ثم أمرتكم بالنهي عنه، ولا يريد أن يجعل وجوب النهي متفرّعاً على ترك المنكر خارجاً[1].

وهو محتمل، وإن لم يكن المضمون واضحاً، فقد أمر الله بالأمر والنهي مع سائر الواجبات وفي عرضها، وكذلك نهى عن المحرّمات إلى جانب أمره بالنهي عنها، فلم يظهر لنا وجه هذا الترتيب، فالأقرب أن يراد إننا أمرنا بالنهي الواقع بعد الانتهاء؛ إما بنحو شرط الوجوب وإما بنحو شرط الواجب، كما ذكر السيد الخوانساري.

سابعاً: هذه الروايات تعارضها روايات أخر، ففي الخبر الوارد في إرشاد

---

(١) شرح نهج البلاغة ٧: ١٧٠؛ وبحار الأنوار ٣٤: ٢٣٩.

الديلمي، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: قيل له: لا نأمر بالمعروف حتى نعمل به كلّه، ولا ننهى عن المنكر حتى نتنهي عنه كلّه؟ فقال: «لا، بل مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كلّه، وانهوا عن المنكر، وإن لم تنتهوا عنه كلّه»[(١)]، وقد جاء نحو هذا الخبر في مصادر أهل السنّة أيضاً عن الصحابة: أنس بن مالك وأبي هريرة وعبد الله بن عباس[(٢)]. ومع وجود هذا الخبر المعارض لا يمكننا الأخذ بتلك الأخبار، وقد أشار لهذا الخبر في مقام المعارضة الشيخ المنتظري والسيد الروحاني[(٣)].

إلا أنه إذا قصد وضع هذا الخبر في مقابل تلك الأخبار ـ بعد فرض تماميّتها ـ فيشكل:

١ ـ إنّه خبر ضعيف السند؛ لأنه جاء في كتب الشيعة مرسلاً لا سند له، وفي كتب السنّة جاء بين مرسل ومسند، وعندما أسند كان ضعيف السند تارةً بعبد السلام بن عبد القدوس بن حبيب، الذي لا توثيق له، بل فيه تضعيف، حتى ضعّفه ابن حبان البستي المعروف بتساهله في التوثيقات[(٤)]، وكذلك الحال في والده عبد القدوس[(٥)]، وأخرى بأبي هريرة، الذي نتوقّف في حديثه، ومعه فلا يعتمد على

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٥١، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب١٠، ح١٠.

(٢) مجمع الزوائد ٧: ٢٧٧؛ والمعجم الأوسط ٦: ٣٦٥؛ والمعجم الصغير ٢: ٧٨؛ والجامع الصغير ٢: ٥٣٥؛ وكنز العمال ٣: ٦٦؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٤٢ ـ ٤٣؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٣؛ وابن عدي، الكامل ٦: ٢٩٩.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٦٩.

(٤) انظر: ضعفاء العقيلي ٣: ٦٧؛ والجرح والتعديل ٦: ٤٨؛ وابن حبّان، كتاب المجروحين ٢: ١٥٠ ـ ١٥١؛ والكامل ٥: ٣٣٠؛ وتهذيب الكمال ١٨: ٨٧ ـ ٨٩؛ ومجمع الزوائد ٧: ٢٧٧.

(٥) الكامل ٥: ٣٣٠؛ وتهذيب الكمال ١٨: ٨٧ ـ ٨٩؛ ومجمع الزوائد ٧: ٢٧٧؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ٢٠٨؛ وضعفاء العقيلي ٣: ٩٦ ـ ٩٧؛ والجرح والتعديل ٦: ٥٥ ـ ٥٦.

هذا الحديث.

٢ ـ إنّ الحديث لو تمّ سنداً دلّ على عدم اشتراط ترك المنكر كلّه، فلا ينافي الروايات المتقدّمة التي قلنا بأنّ ظاهرها اشتراط ترك خصوص المنكر الذي ينهى عنه، فيمكن الجمع بين الروايات بلا أيّ معارضة، وتكون النتيجة عدم اشتراط العدالة مع اشتراط ترك ما ينهى عنه.

ثامناً: ذكر الشيخ محمد مهدي النراقي أنّ النصوص التي تشرط العدالة في الآمر الناهي يمكن فهمها مختصّةً بالحاكم والراعي دون الرعيّة وسائر الناس، ومن الواضح أنّ إمام المسلمين لابدّ فيه من العدالة كما ذكروا، فيكون ذلك شرطاً فيه بملاحظة مقامه لا بملاحظة الأمر والنهي بنفسيهما[1].

ولكنّ هذا الكلام، وإن احتملته بعض النصوص هنا أو هناك، غير ظاهر منها بعد إطلاقها وعدم وجود إشارات واضحة فيها لهذا التخصيص.

تاسعاً: ذكر المحقّق الأردبيلي في التعليق على آيات سورة الصفّ المتقدّمة، أنه يمكن أن يراد منها الوعد بشيء باللسان والقول مع عدم فعله، فتكون دالّةً على حرمة خلف الوعد؛ وأجنبيةً تماماً عن مورد بحثنا[2]؛ يدعم ذلك ببعض الروايات، مثل ما جاء في عهد الأشتر حيث قال: «وإياك والمنّ على رعيتك بإحسانك، أو التزيد... والخلف يوجب المقت عند الله والناس، قال الله تعالى: ﴿**كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾...»[3]، وفي خبر هشام بن سالم ـ الصحيح على المشهور ـ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرّض؛ وذلك قوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا**

---

(١) جامع السعادات ٢: ١٨٨.

(٢) زبدة البيان: ٣٥٩.

(٣) نهج البلاغة ٣: ١٠٩؛ وتحف العقول: ١٤٧.

تفعلون * كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾»[(١)].

أما صاحب الجواهر فاحتمل ـ فيما يبدو ـ عوده إلى الكذب، على أساس احتمال توجّه اللوم على الإخبار أنه فعل مع أنّه لم يفعل[(٢)].

لكنّ الإنصاف أنّ تفسير المحقق النجفي غير واضح؛ إذ كان الأنسب النفي بـ(لم) بدل (لا) في قوله (لا تفعلون)، خصوصاً مع دخول الفعل المضارع المفيد للاستمرارية والإشارة إلى حالة لا مجرّد حدث.

أما كلام المحقق الأردبيلي، فهو وجيه، بمعنى النهي عن الوعد بشيء لا يقوم به الإنسان، لاسيما وأنه استخدم مادة (القول) وليس مادة (الأمر) أو (الوعظ) أو نحوهما، يُدعم ذلك بالروايتين المتقدمتين، وهما من الناحية السندية ثابتتان على المشهور.

إلا أنّه مع ذلك يفضّل الأخذ بالإطلاق بحيث يكون القصد أنّ الإمام طبّق القول ولا عمل على الوعد؛ لأنّه أحد مصاديقه، لا أنّه ينحصر به، ويطبّق أيضاً على بحث الأمر والنهي، وبالتفسير الذي ذكرناه (أولاً) يفهم أنّ الذم توجّه إلى ترك العمل لا إلى القول، فتدلّ الآية على وجوب فعل المعروف وحفظ الوعد.

لكنّ الالتزام بذلك مطلقاً في كلّ معروف ومنكر مشكل؛ إذ يلزم منه وجوب فعل المستحب لو أمر به أو ترك المكروه لو نهى عنه، لاسيما بعد تعميمنا مفهوم المعروف لأوسع من دائرة الإلزامات الفقهية.

وحلّ هذه القضية لا يبعد الالتزام بعنوان جديد، وهو أنّ هذه النصوص القرآنية والحديثية تؤسّس حكماً جديداً قائماً بنفسه، وهو أنّ الإنسان عليه أن لا يكون قوله على خلاف فعله، فيجب عليه القول أو يستحب أو يجوز، لكن لا يجوز

---

(١) الكافي ٢: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٤.

له أن يصدق عليه عنوان من يقول شيئاً ويخالف فعلُه قولَه، ويأمر بشيء ولا يفعله، وأيّ مانع من الالتزام بهذا، ففي كل موردٍ يجب عليه الأمر والنهي عليه أن يتحلّى بالعمل، بمعنى أن لا يصدق عليه عنوان: الآمر بما لا يفعل، فإنّ تلبّس الفرد بمثل هذا العنوان قبيح، فيزيله بالفعل لا بترك القول، وهذا مبدأ شرعي أخلاقي هام جداً، نعم لو لم يجب عليه القول فعليه أن لا يقع منه القول حال عدم الفعل.

من هنا نعيب على بعض المشتغلين بشؤون الأمر والنهي كثرة نظرهم في عيوب الناس وغفلتهم عن عيوب أنفسهم، حتى نجدهم في عيوب الناس أشدّاء فيما عيوبهم الشخصيّة وعيوب جماعتهم تظلّ تخضع لمنطق النسيان والتغافل والستر والسرّية والكتمان والإخفاء والمراوغة، وهي علامة فارقة صارت تؤخذ على بعض هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأمّا ما أشير له أخيراً من قضيّة أنّ الإقامة فرع الاستقامة فهو مجرّد استنساب واستحسان وإلا فالتجربة البشرية تثبت وجود الكثير من الناس الذين قد هدوا غيرهم وهم ضالّون منحرفون، ومعه فلا حاجة إلى ما فعله النراقي من التمييز بين ما أسماه الحسبة القهرية وغيرها[(١)].

وأمّا أنّ المحتسب يتسنّم مقام الولاية وهي مشروطةٌ بالعدالة، فأوّل الكلام أن تكون تمام الولايات مشروطة بالعدالة؛ إذ هذا يحتاج إلى دليل، ومجرّد أنّ الولاية العامّة لإمام المسلمين مشروطة بالعدالة أو مقام الإفتاء والقضاء والشهادة كذلك، لا يعني شرط كلّ ولاية ـ ولو محدودة ـ بالعدالة، بحيث يكون كلّ المدراء في الدولة الإسلامية عدولاً، لهذا فالأصحّ في ولاية المحتسب شرط العدالة على قانون التزاحم بين المصالح والمفاسد فقط، لا مطلقاً، وفاقاً لما ذهب إليه ابن تيمية الحراني.

والنتيجة ثبوت فريضة الأمر والنهي مطلقاً، بلا اشتراط العدالة ولا ما هو مثلها،

---

(١) انظر: جامع السعادات ٢: ١٨٧ ـ ١٨٨.

مع **ثبوت حرمة مناقضة القول للعمل**، وهي حرمة تشمل بعض الكذب وخلف الوعد وغير ذلك أيضاً؛ ونقصد بهذا حصول التلبّس العنواني الذي قد لا يتم في موردٍ مورد أحياناً، ولنعم ما قاله الإمام النووي من أنّ غير العادل يجب عليه أن يأمر نفسه وغيره، فتركه لأحدهما لا يسقط الآخر[١].

٣ـ العلم بالمعروف والمنكر (وعي الممارسة والأهداف)

ذكر الكثير من الفقهاء أنه يشترط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون الآمر والناهي عالماً بالمعروف والمنكر، أي يعلم المعروف معروفاً والمنكر منكراً، ويدرك التمييز بين مواردهما على مستوى ما يفعله المأمور والمنهي[٢].

وقد ذكر بعضهم بعد بيانه هذا الشرط: «ولكن قد يجب التعلّم مقدّمةً للأمر بالأول والنهي عن الثاني»[٣]. وظاهره أنّ موارد وجوب التعلّم قد تكون استثنائيةً ومحدودة ولا تخلّ بأصل اشتراط هذا الشرط.

وقد أوضح العلامة فضل الله هذا الأمر بطريقة جليّة حين قال: «نعم، يجب

---

(١) النووي، شرح مسلم ٢: ٢٣؛ وانظر: سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٥: ٣٠٣؛ وعبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٤٨.

(٢) انظر: أبو جعفر الطوسي، الاقتصاد: ٢٣٨؛ ونصير الدين، تلخيص المحصل: ٤٧٤؛ والوسيلة: ٢٠٧؛ والسرائر ٢: ٢٣؛ وشرائع الإسلام ١: ٣٤٢؛ وتحرير الأحكام ٢: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ وسيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ٥: ٣٠٣؛ والروضة البهية ٢: ٤١٤؛ ومجمع الفائدة ٧: ٥٣٥؛ والقاسم بن محمد بن علي الزيدي، الأساس لعقائد الأكياس: ١٦٢؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٦٦؛ وأحمد بن محمد بن صلاح الشرفي الزيدي، عدّة الأكياس في شرح معاني الأساس ٢: ٢١٤؛ والسيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ١٥٨، ١٥٩؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٦٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٠؛ وحنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٦٠.

(٣) السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٦.

عليه تعلّم الأحكام التي يكون في معرض الابتلاء بها في سلوكه وعلاقاته وعباداته ومعاملاته، فيتوفّر عنده رصيدٌ من العلم يقدر من خلاله على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيما عدا ذلك لا يجب عليه تعلّم الأزيد من ذلك كمقدّمة للأمر والنهي، إلا أن يتعيّن عليه التصدّي لما يُعلم وجوده إجمالاً من الفساد، ولا يوجد من هو أجدر منه بذلك، فيجب عليه التعلّم حينئذٍ لمواجهة الفساد والقيام بالواجب المنحصر فيه، وكذلك الحكم لو انحصرت الجدارة بمجموعة معيّنة قادرة على الأمر والنهي لولا جهلها بالمعروف والمنكر، فحينئذٍ يجب على هؤلاء جميعاً تعلّم المعروف والمنكر على نحو الوجوب الكفائي من أجل القيام بواجب الأمر والنهي، فإذا تصدّى أحدهم للتعلّم ممّن تكون له الكفاءة والكفاية سقط الوجوب عن الباقين»[١].

وقد ذكروا أنّ هذا الرأي ـ أي اشتراط الوجوب بالعلم، ولو إجمالاً ـ هو المشهور[٢]، بل لا خلاف فيه[٣]. وذهب بعضهم إلى ما هو أزيد من ذلك على مستوى الحسبة، فقد قال الشيزري الشافعي بوجوب أن يكون المحتسب فقيهاً عارفاً بأحكام الشريعة[٤]، وطرح ابن الاخوة القرشي وجهتي نظر في أنّ الشرط هل هو الاجتهاد الشرعي أو العرفي[٥]، ولعلّ وجوبه هذا وجوبٌ مقدّمي لا شرطاً في الوجوب.

وخالف في أصل هذا الشرط بعض العلماء[٦]، وجعلوه كأمر المحدث بالصلاة

(١) فضل الله، فقه الشريعة ١: ٥١٨ ـ ٥١٩.

(٢) العراقي، شرح التبصرة ٤: ٤٤٧.

(٣) العلامة الحلي، منتهى المطلب ٢: ٩٩٣.

(٤) عبد الرحمن الشيزري الشافعي، كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة: ٦.

(٥) راجع: معالم القربة في أحكام الحسبة: ٥٣.

(٦) الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٨٦؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٠١؛ والقمي،

من حيث وجوب المقدّمة عليه، وهي الطهارة.

ولابدّ لنا من استعراض الأدلّة المترقبة لهذا الشرط؛ للنظر في مدى صحّتها، ثم تحليل معطيات الفريق الآخر، إن شاء الله.

وأبرز الأدلّة على هذا الشرط ـ بعد حذف الإجماع والشهرة لمدركيّتهما ـ ما يلي:

١ ـ إنّه إذا لم يكن المكلّف عالماً بالمعروف والمنكر فقد يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، ومعنى ذلك أنّ العلم كالاستطاعة للحجّ، فلا يجب الأمر إلا بعده، ومعه يكون الجاهل معذوراً[1].

ويناقش أولاً: بأنّ معنى هذا الكلام أنه لا يجب عليه الأمر والنهي في ظرف جهله، لكنّ الكلام في أنه هل يجب عليه ـ بخطاب الأمر والنهي ـ أن يحصّل العلم للأمن حينئذ من الغلط وارتكاب الخطأ في تنفيذ هذه الفريضة أم لا؟ فإنّ هذا هو ما يقوله الطرف الآخر القائل بالوجوب، ومعه فيكون الأمر والنهي مشروطين وجوداً بالعلم لا وجوباً. وهذا غير الاستطاعة بالنسبة للحجّ فإنّ دليل الوجوب بنفسه لم يجعل الوجوب إلا على المستطيع، أما هنا فأدلّة الأمر والنهي الواردة في الكتاب والسنّة ليس فيها مثل هذا التقييد أو التضييق، ولو كان فهو الذي يجب إبرازه لا ما تقدّم.

٢ ـ الاستناد إلى الأخبار الخاصّة، **فمنها: خبر مسعدة بن صدقة المتقدّم**، وفيه: «إنما هو على القويّ المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا

مباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٦ ـ ١٤٧؛ واللنكراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٢.

(١) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٨٩؛ والقاسم بن محمد بن علي الزيدي، الأساس لعقائد الأكياس: ١٦٢؛ وأحمد بن محمد بن صلاح الشرفي الزيدي، عدّة الأكياس في شرح معاني الأساس ٢: ٢١٤؛ والشيخ النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٦٦؛ والحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة: ٤٩٠ ـ ٤٩١.

يهتدي سبيلاً.. هذا على أن يأمره بعد معرفته، وهو مع ذلك يقبل منه، وإلا فلا»[١]، فإنّ هذا الحديث استخدم أداة الحصر في مقطعه الأوّل فحصر الوجوب بالعالم بالمعروف من المنكر، بل عاد وصرّح بأنّه لا يجب على الذي لا يهتدي سبيلاً، في إشارةٍ إلى الجاهل، كما أنّ المقطع الثاني واضح في مفهومه ومنطوقه بالحصر في المعرفة.

وقد يناقش أولاً: بما قلناه غير مرّة من أنّ هذا الخبر ضعيف السند بمسعدة بن صدقة نفسه.

وثانياً: بما ذكره المحقّق العراقي، من أنّ هذا الخبر مسوقٌ لبيان شروط الوجوب وهي: العلم والطاعة والقوّة، فتكون داخلةً تحت شرط وجوبي واحد، وهو القدرة على الواجب وليست شروطاً مستقلّة، فإنه عندما تشرط الرواية الوجوب بعنوان «المطاع» فهذا معناه أنه لا يجب الأمر والنهي إلا بعد إحراز عنوان المطاعية، مع أنهم ذكروا أنه يكفي احتمال التأثير ولو لم يحرز عنوان أنه سيُطاع من طرف المأمور والنهي. وهذا معناه أنّ الرواية تريد حالة عدم التأثير مطلقاً، وهذا يعني عندما لا يكون هناك تأثير بالمرّة أنّ الآمر والناهي غير قادر على تحقيق الغرض؛ لأنه لا يطاع، والكلام عينه ـ بوحدة السياق ـ يجري في شرط العلم، فيكون راجعاً لشرط القدرة، وهي من الشروط العقلية[٢].

وكأنّ المحقق العراقي يريد إلغاء عنوانيّة شرط العلم ليرجعه إلى شرط القدرة، فمناقشته ليست في أصل الشرط، وإنما في هويّته.

ونوقش بأنه إذا أراد القدرة العقلية فهي شرط حدوثاً لا بقاءً، وهذا معناه أنه

---

(١) الكافي ٥: ٥٩ ـ ٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٦ ـ ١٢٧، ب٢ من كتاب الأمر والنهي، ح ١.

(٢) راجع: العراقي، شرح التبصرة ٤: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

كلّما تمكّن المكلّف من تحصيل المعرفة بالمنكر والمعروف ولو من خلال التعلّم وجب عليه؛ لصدق القدرة في هذه الحال بالنسبة إليه، مع أنّ ظاهر الحديث سقوط التكليف موضوعاً لا بالعصيان الناشيء عن عدم التعلّم وتعجيز النفس[١].

وهذه المناقشة صحيحة؛ فإنّ المحقق العراقي عندما أرجع شرط العلم إلى شرط القدرة فمن الطبيعي أن يكون التكليف مشروطاً بالقدرة، فتصوّرَ أنه في ظرف الجهل لا توجد قدرة، مع أنّ القدرة موجودة في الجملة، وذلك عبر التعلّم لتحقيق القدرة الفعلية على الأمر والنهي، فلا يكون كلامه صحيحاً.

فالصحيح هو المناقشة السندية في هذا الخبر.

ومنها: خبر أنس بن مالك، عن النبيﷺ أنّه قال: «لا ينبغي للرجل أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يكون فيه خصال ثلاث: رفيق بما يأمر، رفيق بما ينهى، عالم بما ينهى، عدل فيما ينهى»[٢]، فإنّ هذا الخبر لا يدلّ على شرط الوجوب لأنّ الرفق ليس شرط وجوب يقيناً، وإنّما يريد أن يقول بأنّ عليك تربية نفسك كي يكون أمرك بالمعروف صحيحاً فتكون من قبيل شرط الوجود.

ومنها: خبر ابن عمر، عن النبيﷺ أنّه قال: «لا تأمر بالمعروف ولا تنه عن المنكر حتى تكون عالماً، وتعلم ما تأمر به»[٣]، فهو أيضاً ينهى عن الأمر والنهي مادام لا علم له، لكنّه لا يعني إسقاط الأمر والنهي في حال عدم العلم، إذ يمكن أن يراد أنّه يجب عليك العلم ثم الأمر فلا تأمر حتى تعلم.

وعليه فالنصوص الخاصّة لا تنهض دليلاً في موضوع البحث.

٣ ـ ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّه إذا كان الإنسان جاهلاً بالحكم الشرعي

---

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٨٤.

(٢) كنز العمّال ٣: ٧٤.

(٣) المصدر نفسه.

فهذا يعني أنه يشكّ في أصل حرمة ما يفعله الغير أو وجوبه، ومن ثم يشكّ في ثبوت وجوب الأمر والنهي في حقّه؛ لأنّه من المحتمل عنده أنّ المأمور والمنهي فعل حراماً ويحتمل أنه لم يفعل حراماً، ومعه لا يحرز موضوع الأمر والنهي حينئذٍ؛ لعدم إحراز فعله المنكر حتى ننهاه عنه[1].

وقد يناقش أولاً: إنه لا مجال لإجراء البراءة في الشبهة الحكمية، بل قد ثبت بالدليل المعتبر وجوب التعلّم، فلا براءة قبل التعلّم[2].

لكن لم يظهر الوجه في هذه المناقشة، فالمورد هنا ليس من الشبهة الحكمية، بل هو شبهة موضوعية؛ لأننا نشك في أنّ الذي صدر من زيد هل هو حرام أم لا؟ أو أنّنا نشك في أنّ زيداً عاصٍ أم لا؟ وهذه شبهات موضوعية؛ لأنّ مركزها ما صدر من زيد وعصيان زيد، وإن تعلّقت بها أحكام شرعية، فهذا تماماً كإجراء استصحاب عدالة زيد عند فعله فعلاً أشكّ في كونه حراماً، فما علاقة ذلك الشبهة الحكمية؟!

وأما ما ذكروه من عدم جريان البراءة إلا بعد الفحص والتعلّم، فظاهره جريان البراءة عن نفس الفعل المشكوك الوجوب أو الحرمة، لا عن فعلٍ آخر ـ وهو الأمر والنهي ـ يعلم حكمه، لكن يشكّ في تحقق موضوعه في الخارج، وهو عصيان المأمور والمنهي، فكأنّه جرى تصوّر أننا نريد إجراء البراءة عن حرمة فعل المأمور، والحال أننا نجري البراءة عن وجوب الأمر والنهي للشكّ في تحقّق موضوعه، ويكون المرجع في الحقيقة أصالة عدم تحقّق موضوعه.

ثانياً: إنه يمكن تصوّر حالة العلم بلا حاجة إلى هذا الافتراض، كما لو علم إجمالاً بصدور الحرام منه دون تعيينه، فقد رآه يفعل فعلين ويعلم إجمالاً بحرمة

---

(١) مباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

أحدهما ووجوب الآخر، ولا يعلم أيّهما الحرام، أو أخبره الثقة بأنه يفعل حراماً ما في المسجد فراقبه ولم يعرف ما هو الحرام؛ لجهله بالمحرّمات وهكذا، ولعلّه لهذا يكتفى بالإجمال.

هذه هي أدلّة القول بأن الوجوب مشروط بالعلم المعروف والمنكر، وقد تبيّن أنها بأجمعها غير تامّة، فضلاً عن دلالتها على شرط الفقاهة في الآمر والناهي، بل وكذا المحتسب.

ولابدّ لنا أن نرى ما هو الدليل عند القائلين بعدم هذا الشرط، وخلاصته أنه بعد مناقشة أدلّة القائلين بالشرط المذكور نعرف أنّ أدلّة وجوب الأمر والنهي شاملة للعالم والجاهل، وحيث لم يقم دليل على تقييد هذا الوجوب بالعلم أمكن الأخذ بالإطلاق ليشمل الجاهل، نعم بعد شموله له يجب عليه التعلّم بوصفه مقدّمةً وجودية للأمروالنهي[1]: والقول بأنّ الأمر بالمعروف ليس من الواجبات التي تتوقّف على مقدّمات لإعدادها، وانما تفرض بمجرّد تحقق المنكر، والتعلّم غير واجب[2].. مردودٌ بوجوب التعلّم فيما يبتلي به المكلّف، وعدم تعلّمه قبل الإبتلاء لا يعذره.

والتحقيق في هذه المسألة ان يقال: تارةً نفهم فريضة الأمر والنهي كما فهمها المشهور من أنها فريضة فردية تخاطب الفرد بملاحظة هذا المنكر أو ذاك مما صدر أمامه، وأخرى نفهمها فريضةً مجتمعية ذات بُعدين: أحدهما عام وهو كون الأمّة متصفة بأنها تعيش حالة الأمر والنهي، وثانيهما خاصّ وهو وجود فئة من هذه الأمة متصدّية لشؤون الأمر والنهي والوعظ والإنذار والإرشاد.

فإذا بني على الفهم الأوّل فلا يبعد نفي اشتراط العلم بالمعروف والمنكر؛ لعدم

---

(١) انظر: جامع المقاصد ٣: ٤٨٦؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٧.

وجود دليل مقيّد، فيما لو أحرز تحقّق المنكر في الخارج ولو مع جهله به، لكنّ هذا الكلام لا يجري في مورد العلم الإجمالي بصدور المعصية من بعض الناس مع عدم علمه بها وعدم إحراز قيام من به الكفاية لها؛ وذلك لقيام سيرة المتشرّعة على عدم وجوب التعلّم بمجرّد ذلك، وإلا لزم أن يتعلّم الجميع؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي بصدور المعاصي من بعض الناس لا يكاد ينفكّ عنه شخص عبر التاريخ، فلو كان يجب التعلّم لوصلتنا نصوص من الكتاب والسنّة بذلك، فلا يبعد القول بعدم وجوب الأمر والنهي في مثل هذه العلوم الإجمالية العامّة، ولا سيما بعدما وسّعنا مفهوم الأمر والنهي لما يشمل إرشاد الجاهل كما تقدّم.

أما إذا بني على الفهم الثاني الذي اخترناه، فهنا لا يبعد الوجوب مطلقاً؛ لأنّ معنى ذلك أنّ الأمة لا تعيش ظاهرة النهي والتناهي بالمقدار الكافي للوجود الاجتماعي لهذه الظاهرة، أو أنه لا توجد جماعة متولّية متصدّية لشأن الأمر والنهي مع العلم بوجود المعاصي في المجتمع ولو بنحو العلم الإجمالي المتقدّم، فهنا يؤخذ بالإطلاقات للإلزام بتحقيق الظاهرة الوعظية وتحقيق الجماعة الواعظة كذلك، ولهذا أمرت الآية بالتفقّه في الدين من الجماعة والطائفة الخاصّة لتحقيق الإنذار بعد الرجوع إلى قومهم، فتكون قد أمرت بالتعلّم مقدّمةً لإنذار الناس. وليعلم بأن التعلّم والتفقه مقدّمةً للإنذار يكون بالحصول على المعرفة بالدين بقيام الحجّة عليه، ويتساوى هنا في بحث الأمر والنهي الحصول على الدين باليقين أو الاطمئنان أو الظنّ المعتبر أو الأصل العملي أو فتوى المقلَّد أو غير ذلك، مما هو معتبر، كما أشار له السيد الخميني وغيره[1].

وعليه فما رأيناه في كلمات السيد السيستاني والسيد فضل الله صحيحٌ في الجملة

---

(١) الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٦٦؛ وأحمد المطهري، مستند تحرير الوسيلة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): ٣٥ ـ ٣٦؛ واللنكراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٣.

وفقاً لأساسيات فهمنا لهويّة هذه الفريضة.

فقه الأمر والنهي أو حاجة الداعية إلى التأهيل والترشيد

نشير هنا أخيراً إلى أنه بعد ثبوت وجوب الأمر والنهي على المكلّف يجب عليه ـ لا سيما المتصدّي لمثل هذه الفريضة ـ أن يتعلّم أحكامها؛ من كيفيتها وآلياتها وما يجوز فيها أو يصحّ وما لا يجوز ولا يصحّ، حتى لا يقع في الحرام وهو يأمر بالمعروف وينهى عن الحرام.

والمستند في ذلك ما دلّ على وجوب تعلّم الإنسان للقضايا الابتلائية التي يواجهها ويبتلي بها كما ذكروه في حديثهم في مباحث الاجتهاد والتقليد، وحيث صار الأمر والنهي من المسائل الابتلائية بالنسبة إليه، فعليه تعلّم أحكامهما ولو مختصراً حتى تصدر منه هذه الفريضة على وجهها الشرعي الصحيح.

وفي هذا السياق يمكن تسجيل ملاحظة على بعض الدعاة والوعّاظ والخطباء الذين لم يتأمّلوا أو يدرسوا جيداً مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لاسيما قواعد التزاحم الجارية في هذه الفريضة على المستوى الميداني، ممّا أوقعهم في أخطاء كثيرة ارتدّت سلباً على الحركة الوعظية والتوجيهية والإصلاحية في المجتمع، ونفّرت في بعض الأحيان الناس من الدين ومن القيم السامية، حتى وجدنا في بعض البلدان التي تتواجد فيها هيئات الأمر بالمعروف النهي عن المنكر ـ مثل إيران ـ بعض الإهمال للبرامج المستمرّة في مقابل حالات اندفاع بين الفينة والأخرى لفرض المسائل الشرعيّة كمسألة الحجاب فرضاً بطريقة قد تبدو أحياناً بوليسيّة.

من هنا، يلزم على المتصدّين للشأن الدعوي القيام بدورات تأهيليّة في دراسة المسائل الشرعيّة لهذه الفريضة بطريقة تفصيلية وليست عامّة من جهة، وكذلك دراسة التجارب الميدانيّة التي لها دور كبير في فهم آليات التطبيق ومواقع اختيار

البدائل من جهة ثانية، وعلى المؤسّسة الدينية العمل في هذا المجال بانتظام، وهنا يبرز دور الندوات والمؤتمرات البحثية الجادّة والمجلات والنشريات الدورية المتخصّصة بهذا المجال، ورفع خبروية العاملين في هذا المضمار بالأخذ بأسباب العصر والانفتاح على الطرق الحديثة في التأثير والتخاطب، والله الموفّق والمعين.

وختاماً، تجدر الإشارة إلى أنّ بعض مصادر الفقه السنّي تحدّثت عن شرط الذكورة في المحتسب، انطلاقاً من أنّ الحسبة ولاية والمرأة لا تولّى، وهذا بحث في الولاية لا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلا فالمرأة يمكنها أمر الرجال والنساء، وليس مطلق الأمر ولاية. نعم قد يصاحب نصبها لهذه المهمّة بعض الولايات ممّا يبحث في محلّه مدى جوازه وعدمه، فلا نطيل، وقد سبق أن أشرنا في الفصل الأولّ من هذا الكتاب إلى أنّ الآيات القرآنية تشمل الرجال والنساء هنا، بل قد نصّت الآية الكريمة على أمر المؤمنات بالمعروف، قال تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ (التوبة: ٧١)، وحال شرط الحرّية ـ مقابل الرقية والعبوديّة ـ في الآمر الناهي كحال شرط الذكورة؛ حيث تشمل إطلاقات النصوص الجميع.

بهذا ظهر أنّ ما ذكروه من شروط وجوب للآمر والناهي كلّه غير ثابت، سوى شروط التكليف العامّة، وإلا فالإسلام والعدالة والذكورة والحرّية والعلم بالمعروف والمنكر ليست شروطاً على تفصيل في الأخير.

المحور الثالث
شروط المأمور والمنهي

تمهيد

تحدّث الفقه الإسلامي عن شروط المأمور والمنهي (المحتسب عليه)، وهي ـ بعد إبعادنا شروط التكليف[1]؛ لأنها من الشروط العامّة التي لا تختصّ بالأمر والنهي، ولأن ما ورد في تربية الأولاد لا يرجع بالضرورة إلى الأمر والنهي، بل إما إلى عنوان تجنيبهم الضرر أو تجنيب الغير للضرر الآتي منهم أو للتمرين، مما قد يشكّل عناوين مستقلّة قائمة بنفسها بملاحظة البُعد التربوي في الأسرة ـ: شرط التنجّز، وشرط الإصرار.

١. شرط تنجّز التكليف (الأمر والنهي بين المعروف والمنكر الواقعيين والمنجزين)

ذكر جماعة من الفقهاء ـ غالبهم من المتأخرين، مع إعراض الكثيرين عن ذكر هذا الشرط ـ أنّه لا معنى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أن يكون المأمور

---

(١) انظر الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٦: ٢٥٠.

والمنهي قد تنجّز الحكم في حقهما، أما لو لم يتنجّز ـ كما لو كان الفاعل معذوراً في الفعل والتارك معذوراً في الترك، مهما كان سبب العذر ـ فلا موضوع للأمر والنهي حينئذٍ[١]، بل ذهب بعضهم لعدم جواز أمره ونهيه في هذه الحال[٢].

ومثال ذلك أن يترك القيام في الصلاة لعدم القدرة، أو يشرب النجاسة لأنه مضطرّ لذلك صحّياً، أو لا يصل الرحم لعجز بدني عن الخروج من البيت، ففي هذه الحالات لا معنى لأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

وقد ذكر الفقهاء أنّ من أبرز موارد عدم التنجّز هو الجهل بالحكم والموضوع أو بأحدهما ولو نتيجة الاختلاف في الاجتهاد والتقليد، الذي أصّل فيه فقهاء أهل السنّة قاعدة عرفت باسم (لا إنكار في مسائل الخلاف)، واستثنى بعض الفقهاء ـ مثل السيد السيستاني ـ ما لا يرضى الشارع بوقوعه على كلّ حال، كقتل النفس المحترمة، فإنه يجب الأمر والنهي هنا[٣]، وقد يثبت الوجوب من باب الإرشاد لا من باب الأمر والنهي[٤].

ومعنى هذا كلّه عند ضمّه إلى بعضه أنّ مورد الأمر والنهي هو مورد تنجّز التكليف على المأمور والمنهي بحيث يكون عالماً بالحكم والموضوع ولا يوجد ما

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محسن الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٨٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٦٦؛ والروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٤؛ والخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٣٩٤ ـ ٣٩٥؛ والكلبايكاني، مجمع المسائل ١: ٣٩٥ ـ ٣٩٦؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١٥: ٢٢١؛ وزين الدين، كلمة التقوى ٢: ٣٠٧.

(٢) راجع: مهذب الأحكام ١٥: ٢٦٨.

(٣) راجع: السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٦ ـ ٤١٧؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٤٦؛ وزين الدين، كلمة التقوى ٢: ٣٢١.

(٤) راجع: محمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين ٢: ٩٣؛ والروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٤٥.

يعيق قدرته على التحقيق، ثم يترك، فهنا مورد الأمر والنهي، أما مع الجهل فلا معنى للأمر والنهي وإنما المورد هو مورد تعليم الجاهل وإرشاده، وبهذا ظهر تمييز مهم جداً هنا بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين مبدأ تعليم الجاهلين وإرشاد الضالّين، فهما يمتازان باختلاف موضوعهما، ففي الأول الموضوع هو فاعل المنكر أو تارك المعروف مع علمه بالحكم وتنجّزه عليه، أما في الثاني فالموضوع هو الفاعل والتارك مع جهله بالحكم الشرعي.

وقد ذكر بعض الفقهاء ـ مثل السيد الخميني ـ أنّ صورة الوظيفة في الحالتين مختلفة، ففي حالة البيان يمكن بيان الحكم وذكر المصالح والمفاسد، أما في حالة الأمر والنهي فلابد أن تكون هناك حيثية الآمرية والناهوية والإنكار لا مجرد بيان الحكم[1].

هذه هي الصورة التي طرحها الفقهاء هنا، وقد وجدت أنّ متأخري المتأخرين في القرن الأخير كانوا أكثر من أثار هذا الموضوع وطرحوه باهتمام وتركيز أكبر.

وعلى أية حال، يُفترض أن نبحث هذا الموضوع ضمن فهرسة تستوعب الحالات التي نواجهها هنا، وذلك على الشكل التالي:

إنّ عدم تنجّز التكليف على فاعل المنكر أو تارك المعروف يمكن أن يتصوّر في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون ذلك لأجل تعنون الفاعل والتارك بالعنوان الواقعي الثانوي، كما في صورة الاضطرار ولزوم الضرر أو الحرج وفي صور العجز وعدم القدرة، كما لو كان عاجزاً عن الجهاد، أو غير قادرٍ على الحضور لصلاة الجمعة لعجز بدني، أو كان في الوضوء ضررٌ عليه، أو كان في الأمر الفلاني حرج.. وهكذا فهنا في مثل هذه الحال لا يجب الأمر بالمعروف ولا النهي عن المنكر؛ لعدم صدق

---

(١) لاحظ ذلك من: تحرير الوسيلة١: ٤٦٤ ـ ٤٦٥؛ والمنتظري، الأحكام الشرعية: ٣٦٧.

المعروف في حقّ هذا الشخص على الوضوء الضرري أو غير ذلك؛ لأننا قد لا نحرز وجود مصلحة في الفعل في مثل هذه الحالات حتى يكون الفعل معروفاً، أو نحرز وجود مصلحة لكن توجد مفاسد في مقابلها كتضرّر البدن وهكذا..

ففي هذه الحالات جميعها لا يحرز تحقّق الموضوع ـ وهو المعروف والمنكر ـ في حقّ هذا الشخص حتى نأمره أو ننهاه، فدليل وجوب الأمر والنهي لا يجريان هنا أو لا يحرز جريانهما، ويكون التمسّك بهما هنا من التمسّك بالعام في غير مورده أو في الشبهة المصداقية له، ولو حصل تحقق العنوان جرى فيه ما سيأتي.

الحالة الثانية: أن يكون ذلك لأجل تعنون الفاعل والتارك بالعنوان الظاهري الثانوي، كما في حالة الجهل بالحكم لعدم الاطلاع إطلاقاً أو الجهل بالموضوع، بل وكذلك حالة النسيان للحكم أو الموضوع والغفلة عن أحدهما أو عنهما معاً، كما أنّ الجهل بالحكم قد يكون جهلاً بسيطاً بسبب أو بآخر، وقد يكون مركّباً، كما في حالات اختلاف المجتهدين، ومنه تنبثق قضية الاختلاف في الاجتهاد والتقليد، كما لو اجتهد زيدٌ فقال بوجوب صلاة الجمعة، واجتهد عمرو فقال بحرمتها في عصر الغيبة وفقاً للاعتقاد الإمامي، وكما لو قلّد زيد أحد المجتهدين الذين يفتون بجواز كشف الفخذين للرجل فيما قلّد عمرو مجتهداً آخر يفتي بحرمة ذلك وفقاً للاجتهاد السنّي.. ففي هذه الحالات كلّها هل يظلّ حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ساري المفعول أم لا معنى له حينئذٍ؟ وأين هو دور الإرشاد والتعليم في مثل هذه الحالات؟

ولو فرضنا أنّه سقط وجوب الأمر والنهي، وثبت وجوبٌ آخر وهو وجوب الإرشاد والتعليم، فهل يستوعب هذا الوجوب هذه الحالات، فيجب على المجتهد إرشاد المجتهد الآخر، ويجب على المقلّد إرشاد المقلّد الآخر ولو بإقناعه بعدم تقليد ذلك المجتهد وهكذا أم أنّ هذا الحكم أيضاً لا معنى له؟

في الحقيقة، توجد هنا عدّة صور وحالات لابد من استعراضها لتفكيك المفاهيم وتجلية الأحكام وهي:

أ ـ أن يتحقّق أيّ نوعٍ من أنواع الجهل المتقدّم أو الغفلة، لكن يكون المورد من الموارد التي نعلم بأنّ الشارع لا يرضى بوقوعها أو عدم وقوعها في تمام الحالات، ومهما كانت المبرّرات، كحفظ النفس المحترمة.. ففي هذه الحال يجب الأمر والنهي أو يجب الإرشاد؛ لما لهذا العلم الخارجي من دور في تعميم الحكم؛ فيكون الوجوب هنا حفاظاً على المصالح الواقعية التي لا يرضى الشارع بفواتها، أو حذراً من المفاسد الواقعية التي لا يرضى الشارع أبداً بوقوعها؛ فهذا هو المعيار في ثبوت الوجوب هنا، سواء سمّيناه وجوب الأمر والنهي أم وجوب الإرشاد والتعليم.

وهذا الكلام صحيح ثبوتاً وهو واضح لا غبار عليه، كما أنّ مقدّماته بطبعها تنتج نتيجته بلا حاجة إلى برهنة، إنما الكلام في أنّه كيف نحدّد مصداق عنوان «ما لا يرضى الشارع بفواته أبداً» أو «ما لا يرضى الشارع بوقوعه أبداً»؟ فإذا نصّ الشارع على ذلك، فبها، وإلا كيف نحرز ذلك؟

هذا بحث كلّي يبحث في موضعه، لكنّ بحثه في غاية الأهمية، لاسيما وأننا نلاحظ على بعض الفقهاء بناء كلامه هنا على مرتكزات ذاتية دون تجليتها في سياق موضوعي مبرهن عليه.

وعلى أية حال، فوجوب الأمر والإرشاد هنا طريقيٌّ لتحقيق الغرض النهائي حتى لو لم يقم أيّ دليل لفظي على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو وجوب إرشاد الضالّين وتعليم الجاهلين.

ب ـ أن لا يكون المورد من الموارد التي لا يرضى الشارع بفوات المصلحة فيها أبداً أو بوقوع المفسدة أبداً، وهنا توجد حالات ـ بعد تجاوز فرضيّة أن يكون الجهل

ونحوه لتقصير، حيث احتاط بعضهم بالإرشاد[1] ـ:

١ ـ **أن يكون الجهل جهلاً بالموضوع لا بالحكم**، فهنا يمكن أن يقال: إنّ ظاهر أدلّة الأمر والنهي أو الإرشاد والتعليم هو التمركز على المعروف والمنكر، وهما عنوانان واقعيان، فشرب الخمر منكرٌ وأمرٌ غير حسن، حتى لو ارتكبه شخص بظنّ أن ما في الكوب ماءً، فهذا لا يصيّر شرب الخمر غير منكر، وبعبارة ثانية: الظاهر من الأدلّة أنّ المعروف والمنكر والخير والشر صفات فعلية وليست صفات فاعلية فقط، فصحيح أنه لا يوجد منكر فاعلي أو قبح فاعلي هنا؛ نظراً لجهل الفاعل بخمرية السائل الذي شربه، لكنّ المنكر الفعلي والقبح الفعلي ما زالا موجودين، وظاهر الأدلّة توصيف الأفعال لا توصيف حال الفاعلين ما لم يكن حال الفاعل ذا تأثير في وصف الفعل نفسه وصفاً يحقق به موضوع الحكم الشرعي، ومعه لا فرق بين العالم بالموضوع والجاهل به من هذه الناحية، فيفترض الالتزام بوجوب الأمر والنهي أو الإرشاد والتعليم في حالة الجهل بالموضوع كحالة العلم به تماماً.

وقد تعرّض الفقهاء لمسألة الإعلام والإرشاد في الموضوعات الخارجية في جملة من المواضع في كتبهم الفقهية، مثل مباحث الطهارة والنجاسة، حين تحدّثوا عن حكم إعلام الغير بالنجاسة، وفي كتاب البيع في مسألة بيع الدهن المتنجّس ولزوم الإخبار بنجاسته، وفي مسألة أخذ الأجرة على الواجبات[2].

وقد نُسب إلى العلامة الحلّي وبعض الفضلاء وجوب إعلام الغير بالنجاسة؛ مستدلاً على ذلك بأدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، لكنّ المتداول بينهم أنّ

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٤٦٦.

(٢) لاحظ: الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٨٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ وانظر مظانّ البحث عند الشيخ محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسّرة ٢: ١٠٨.

(٣) انظر النسبة في كلمات المحدّث البحراني في الحدائق ٥: ٢٦١.

الإعلام بالموضوعات في غير ما علم عدم رضا الشارع بوقوعه أو تفويته غير واجب، حيث نوقش دليل الوجوب بعدّة وجوه أهمّها أصالة عدم وجوب الإعلام في الموضوعات، كما استدلّ بها الشيخ حسن في المعالم وتبعه غيره[(١)].

وحتى تتمّ الأصالة المذكورة هنا لابد من رفع أدلّة الأمر والنهي بالتقريب الذي أسلفناه، ولهذا ذكروا أنّ وصف المعروف والمنكر لا يتحقّقان مع جهل الطرف الآخر بالموضوع أو غفلته؛ لأنّ المفروض عدم توجّه الخطاب لهما، وقد بيّنت فلسفة هذا الأمر بأنّ الأحكام الشرعية قائمة على ما هو الظاهر في نظر المكلّف لا على الواقع ونفس الأمر حيث تبنى الشريعة على التسهيل؛ من هنا لا معنى للتضييق في مثل هذه الأمور[(٢)].

وقد ذكر السيد الخوئي أنّ أدلّة الأمر والنهي مختصّة بما إذا كان صدور الفعل من الفاعل منكراً، ومع الجهل بالواقع لا يقع هذا الاتصاف، فلا معنى للأمر والنهي هنا[(٣)].

إذن، فالمعيار في إجراء أصالة البراءة عن وجوب الإعلام في الموضوعات الخارجية هو عدم شمول أدلّة الأمر والنهي لهذا المورد، وإلا تقدّمت الأدلّة هذه على الأصول العملية، كما هو واضح.

والصحيح أن يقال: إنّ الفقهاء تعرّضوا لهذا الموضوع في إطار قضيّة النجاسة والطهارة في الغالب، وربما ترك المثال تأثيراً عليهم، وهو أمرٌ كثيراً ما يقع، فيما كان المفروض أن يكون التركيز على هذا الموضوع في مباحث التعليم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ليأخذ طابعه التقعيدي، ولعدم تعرّضهم للموضوع في إطار

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ١٩٨.

بحثٍ عام وجدنا عندهم أدلّة روائية خاصّة في عدم لزوم الإخبار بالنجاسة أو ما شابهها.

والذي يظهر أنّ العلم والجهل لهما دور في توصيف الفعل بالمعروف والمنكر ـ بعد أن رجّحنا سابقاً أنّ المعروف هو فعل الخير والفعل الحسن وأنّ المنكر هو فعل الشر أو الفعل القبيح ـ وذلك في بعض الموارد؛ فلو ضرب شخصٌ آخر بظنّ أنه ممن يستحقّ الضرب، فإنّ فعله هذا منكر، غايته لا يعاقب عليه، فقد فعل أمراً قبيحاً لكنه لا يعاقب على هذا القبيح، وهكذا لو لوّث البيئة وأضرّ بالحياة النباتية والحيوانية، فإنّ هذا الفعل قبيح وضارّ لكنّه قد لا يعاقب عليه، نظراً لجهله. أما لو لم يعلم بنجاسة ثوبه فصلّى، فلا يقال ـ عرفاً ـ: إنه ترك المعروف، بعد أن صلّى وعلمنا أنّ الله قبل صلاته، وحسبها صلاةً عنده؛ فهنا لا يقول العقلاء بأنه ترك المعروف.

فالإنصاف أنه يوجد تمييز عقلائي عرفي بين الموردين، ولوضع قانون غالبي، يمكن القول: إنّ ما يرجع إلى شؤون الناس وحقوقهم أو حقوق النفس التي يقبح التخلّي عنها يدخل ضمن دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما ما يرجع إلى حقوق الله تعالى فإن كان المورد تركاً لأصل الحقّ فيدخل، وإن كان المورد مما يعوّض الله عنه بحيث يُعلم أنه لو تركه أو لم يؤدّه على وجهه الواقعي الأولي أعطي بدله مكانه، وكأنّه أتى به، لم يجب الأمر والنهي. فما ذكره الفقهاء في موارد الإخبار بالنجاسة أو ما شابه مقبول لكنه لا ينتج قاعدةً عامة تتعدّى إطاره.

وبهذا الذي قلناه يظهر أنّ الذي أخرجوه بالاستثناء تحت عنوان «ما لا يرضى الشارع بتفويته أو وقوعه»، ليس عنواناً مستقلاً، وإنما هو مندرج ضمن العنوان الذي ذكرناه، فتشمله أدلّة الأمر والنهي؛ لأنّ هذه الأمور تظلّ معروفاً ومنكراً سواء علم بها الناس أو جهلوها حكماً أو موضوعاً.

٢ ـ **أن يكون الجهل جهلاً بالحكم لا الموضوع**، كأن يشرب الخمر وهو لا يعلم بحرمة شربها، وهنا المعروف بينهم هو وجوب الإرشاد والتعليم الذي اعتبروه وجوباً مغايراً لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والذي نراه أنّ أدلة الأمر بالمعروف تشمل هذه الموارد لا أقلّ في غالب حالاتها، وإذا لم تشملها فأدلّة عدم كتمان الدين وبذل العلم ووجوب التبليغ ـ كآية النفر ـ يمكنها أن تساعد هنا، وإن ضمّت إلى أدلة الأمر والنهي كانت الدلالات أوضح وأعمق حينئذٍ.

فتعليم الدين واجب لا فقط الفقه منه؛ لأنّ أدلة الأمر والنهي شاملة ومستوعبة، وكذا آية النفر ـ بعد الغضّ عن إشكالية تفسيرها من حيث التردّد بين الجهاد وطلب العلم ـ لأنّ عنوان الفقه والتفقّه الواردين في الكتاب والسنّة لا ينحصران ـ لا لغةً ولا عرفاً ـ بما بتنا نسمّيه اليوم بالفقه، وإنما يشمل مطلق فهم الدين، لكنّ آية النفر ظاهرة في الإنذار لا في مطلق الإخبار بأمور الدين، كما ألمحنا لذلك في موضعه من مباحث حجية خبر الواحد.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ عناوين: الأمر بالمعروف النهي عن المنكر والدعوة إلى الخير والإنذار للناس والأقوام ونحوها هي عناوين اتصاف أو بيان لظاهرة، فلا تشمل كلّ مورد مورد، وإنما المطلوب اتصاف كلّ عالم بالدين ـ مهما كان علمه سواء انضوى في سلك المؤسّسة الدينية أم لا.. ـ اتصافه بأنّه ممن يبذل العلم وينذر الناس ويأمر بمحاسن الأمور وينهى عن منكراتها وهكذا فليعلم ذلك جيداً.

٣ ـ **أن لا يكون هناك جهل، بل غفلة ونسيان**، وقد صار الجواب واضحاً مما تقدّم؛ فإن كان المورد ممّا يصدق معه المعروف والمنكر وجب التنبيه، وإلا فلا يجب.

نعم، في بعض الموارد إذا دلّت أحاديث خاصة معتبرة على عدم لزوم تنبيه الجاهل أو الغافل أو الناسي أخذ بها؛ للدليل.

الاختلاف في الاجتهاد أو التقليد

ومن هذا كلّه، نعلم أنه إذا اختلف المجتهدون أو المقلّدون في الأحكام، فإذا دخل المورد من الموارد المغتفرة لم يجب لفت النظر والتنبيه على الحق، وأما إذا لم يكن مغتفراً وجب على من يرى نفسه على علم بالحكم أن يبيّنه لغيره علّه يُرشَدُ إلى الحقّ معه، اللهم إلا إذا كان رأيه مما كان مطروحاً سابقاً ومعروفاً ولم يقدّم دليلاً جديداً؛ فإنه في هذه الحال لا معنى للتبيين بعد حصول البيان، والواجب هو الإعلام والإرشاد فلو لم يقتنع لا يجب إقناعه لتحقّق التكليف، وهذا كلّه يصبّ أيضاً فيما أسلفناه في بحث حرمة كتمان العلم الديني ولا معنى لإلزامه بالفعل أو الترك وهو ـ على اجتهاده أو تقليده ـ لا يراه واجباً، أو يراه حراماً، كاستعمال أسلوب العنف الجسدي معه، بل المطلوب تحقيق مزيل المانع الاعتقادي الناشئ من الاجتهاد الخاطئ من وجهة نظر الآمر الناهي. وأمّا الاستناد إلى قاعدة الصحّة مع احتمال العذر[1]، أو قاعدة معذوريّة الاجتهاد أو القول بالتصويب[2]، فهو تغافل عن واقعيّة عنوان المعروف والمنكر كما أشرنا، وأنّ العذر شيء ومعروفيّة الفعل أو نكر ومنكريّة الترك شيء آخر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بيان كلّ شيء بحسبه، وهذا واضح فالمهم صدق أنه بيّن لغةً وعرفاً. كما ينبغي التمييز بين وجوب الإرشاد في قضايا الخلاف الاجتهادي وبين الإلزام بالاجتهاد الخاصّ، فلم يقم دليل على إلزام الآخرين باجتهاد شخص بعينه أو مذهب كذلك، وإنما قام على ضرورة الترويج للاجتهاد الذي يُعتقد أنه الصحيح، والفرق بين الحالتين كبير.

يضاف إلى ذلك أنه لا يشترط كي ينفذ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

---

(١) راجع: مهذب الأحكام ١٥: ٢٢١، ٢٦٨.

(٢) راجع: النووي، شرح مسلم ٢: ٢٣.

المنكر أو إرشاد الجاهل أن يكون الآمر المرشد قد حصل على علم قطعي بالحكم أو الموضوع، بل يكفي ما هو المعتبر شرعاً، ولو عبر دليل حجّة من أمارة ظنية معتبرة في الوصول إلى الحكم أو إلى الموضوع، فإنّ آثار العلم تترتب على هذه الأدلّة والحجج، نعم لو كان الآمر والناهي مقلّداً فلا معنى في مورد الاختلاف في التقليد مع الاختلاف في رأي المقلَّدين لأن يأمر أحدهما الآخر أو ينهاه؛ إذ لا يملك أحدهما عادةً ـ في غير أصل شرعيّة التقليد لهذا أو ذاك ـ علماً ولو تعبدياً بالمعروف والمنكر، والتقليد لا يحقّق لهما هذا العلم بالضرورة، فأيّ معنى للإرشاد أو الأمر والنهي؟! نعم لو حصل العلم ولو الاعتباري تمّ ونفذ.

ومما تقدم يظهر أنه لو اعتقد الآمر الناهي بعدم وجوب صلاة الجمعة فيما ذهب المأمور المنهي إلى وجوبها ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ ثم تركها، ففي هذه الحال لا يجب على الآمر الناهي ممارسة الأمر بالمعروف؛ لأنّ صلاة الجمعة وإن كانت واجبة على اجتهاد الطرف الآخر، لكنها ليست كذلك على اجتهاد الآمر والناهي، فلا يكون تركها من وجهة نظره تركاً لواجب شرعي حتى يأمر في مورده بالمعروف أو ينهى عن المنكر، نعم، لو بُني على حرمة التجرّي أو الفعل المتجرّى به لزم الأمر والنهي حينئذٍ بملاحظة التجرّي، لا بملاحظة أصل الفعل في نفسه.

وهكذا لو ذهب الآمر الناهي إلى جواز تقليد الميت وعدم اشتراط تقليد الأعلم، ثم ترك المأمور المنهي فعلاً واجباً عند جميع الفقهاء الأحياء، وحتى عند الآمر الناهي ـ تقليداً ـ لم يجب عليه الأمر والنهي، مع وجود قول به عند المتقدّمين إذا قلنا بأنّ التقليد هو مطابقة فعل المكلّف لفتوى المجتهد فقط.

وقد طرح الإمام الخميني فرضية مخالفة الطرف الآخر للاحتياط الوجوبي، ثم احتاط بالإنكار، ليترقّى ويفتي بوجوبه[1].

---

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٤٦٦.

لكن يمكن القول: تارةً يكون المورد فتوى بالاحتياط، فيكون حكماً تجري فيه الكلمات المتقدّمة، وأخرى يكون احتياطاً بالفتوى، فإذا كان الطرف الآخر مجتهداً ثبت له الترخيص لكنّه في مقام الإفتاء احتاط وجوباً، فلا يجب أمره ونهيه. وأمّا إذا كان مبرّر احتياطه هذا هو توقّفه في الفتوى نتيجة توقّفه في النتائج العلميّة، فإن كان توقفه يجري فيه عنده أصل البراءة وما هو بقوّته لم يجب أمره ونهيه أيضاً، وإلا وجب. وأما إذا كان مقلّداً واحتاط مرجعُه وجوباً فيجب الإنكار عليه لو كنّا نعتقد بهذا الاحتياط بوصفه فتوى بالاحتياط عندنا أو كان مؤدّاه ثابتاً عندنا، وإلا لم يجب الإنكار حتماً، اللهم إلا على التجرّي.

وبهذا كلّه نعلم أنّ فريضة الدعوة إلى الخير والأمر والنهي في الموارد التي وقعت فيها الاختلافات الاجتهادية في الأمّة إنما تكون عبر البيان وشرح الموقف لتغيير قناعات الطرف الآخر، والذي يبدو لي أنّ الفقهاء دفعوا لإسقاط هذه الفريضة في موارد الاختلاف الاجتهادي والتقليدي تارةً نتيجة اعتقادهم بأنّ الأمر والنهي متقوّمان بحيثية الآمرية والناهوية، وأخرى لاعتقادهم بالمرتبة الثالثة التي تعني عندهم استخدام العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم يتصوّروا استخدام العنف في موارد الاختلاف المذكور ما دام كلّ طرفٍ معذوراً، وقد أشرنا سابقاً وسوف يأتي لاحقاً بعون الله بطلان هاتين النظريّتين بشكل ما.

ووفقاً لمجمل ما أسلفناه، ظهر أنّ الاختلاف الفقهي المذهبي يجري عليه ما جرى على الاختلاف الاجتهادي داخل المذهب الواحد، وعلى الفقهاء الالتزام هنا بما التزموا به هناك.

وقد ظهر مما تقدّم أن من لا تكليف في حقّه واقعاً لا أمر ولا نهي في مورده، كما لو كان صغيراً أو مجنوناً أو نحوهما، نعم لو كان هناك استحبابٌ في موردٍ أو حُسنٌ في موردٍ آخر تمّت ممارسة الأمر والنهي بحسبه، وهكذا لو قلنا بحرمة صدور بعض

المحرّمات ولو من غير البالغ مثل الكبائر أو الزنا أو شرب الخمر، فإنّ ممارسة الأمر والنهي معه يكون ثابتاً، وكذلك قد يقال بالوجوب على خصوص الأهل إذا ثبت لزوم منعهم الأطفال عن ذلك ودخل في الوجوب التربوي ولو من باب المقدّمة لصلاح حالهم بعد البلوغ. وأمّا نهيه عن فعل يلحق الضرر بمن لا يجوز إلحاق الضرر به فيمكن إرجاعه إلى وجوب الدفاع عن الآخرين أو لزوم حفظ الأموال والأعراض، على تفصيل في محلّه في باب الدفاع الشخصي.

الأمر والنهي بين حقّ الاجتهاد والإبداع ومحاربة الانحراف والابتداع

سعى الإسلام ـ من موقع حمايته لأبنائه من مختلف أنواع الانحراف ـ أن يقدّم لهم وصفات ورؤى تحميهم من الانزلاق في المهاوي. وقد بدأ الإسلام هذا الأمر من خلال البُعد الفكري أولاً، حين طرح في الداخل الإسلامي التحصين من ظواهر البدع والانحرافات الفكرية.. من هنا وجدنا في الكتاب والسنّة تحذيراً من البدعة والهرطقة لتجنيب المؤمنين النتائج السلبية لحالات الابتداع التي قد تظهر في الوسط الديني أحياناً، حتى لا ينجرّ ذلك إلى الفساد والإفساد في الإسلام والمسلمين.

بدورنا، سوف نحاول هنا دراسة فكرة البدعة والتمييز بينها وبين حقّ الاختلاف ومبدأ شرعية الاجتهاد في الإسلام، نظراً لوجود إشكاليّة في هذا السياق ليست جديدة الظهور، وإنّما لها جذورها التاريخية أيضاً، وذلك لكي نقوم بربطها بموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لنرى أن مواجهة البدعة تستدعي مواجهة الإبداع الفكري كما شاهدنا هذا الخطأ عند غير واحد من الإسلاميين أم لا؟

وبدايةً، نطلّ ـ إطلالة سريعة وعابرة ـ على النقاط التي جاءت في الكتاب

والسنّة في الموقف من البدع وأهلها، ثم ندخل في النقطة التي نريد أن نتحدّث فيها، مشيرين هنا إلى قيام بحثنا هذا على المبالغة في الاختصار والإشارة؛ لضيق المجال.

ونُعلِم كذلك، أنّنا لا نبحث هنا في معايير الكفر والإسلام، ولا معايير التشيّع وعدمه، ولا في مفهوم الضرورة الدينية أو المذهبية أو الفقهية ولا غيرها، وإنّما في العلاقة الملتبسة بين مقولتي: الإبداع والابتداع، بين الاجتهاد والهرطقة، بين اختلاف الرأي وتقويض دعائم الدين بالرأي نفسه..

البدعة في الكتاب والسنّة، جولة في المواقف والتوجيهات

١ـ البدعة في القرآن الكريم

لم يرد تعبير البدعة في القرآن الكريم وما يتصل باشتقاقاتها اللغوية إلا في أربع آيات كريمة، هي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿.. **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا**..﴾ (الحديد: ٢٧).

ومعنى ذلك أنّهم اخترعوا رهبانيةً لم يكتبها الله تعالى عليهم، وهناك بحث ضافٍ للمفسرين، لا يهمّنا التعرّض له هنا، يدور حول طبيعة الاستثناء الذي جاء في الآية الكريمة: ﴿.. **إِلَّا ابْتِغَاء**..﴾.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ**..﴾ (الأحقاف: ٩). أي أنّني لست أوّل رسول من نوعه يُرسل إلى الناس، بل قد وقعتُ في سياق مسلسل من الرسل الذين سبقوني.

٣ ـ ٤ ـ قال عز من قائل: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ (البقرة: ١١٧)، وقال سبحانه: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى**

يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠١).

والمعنى في الآيتين أنّ الله تعالى مبدع السماوات والأرض، ذلك أنّ صيغة «فعيل» تأتي بمعنى «مفعِل»، أي إنّه مخترع ومحدث وموجد السماوات والأرض.

وبالتأمل في آيات الكتاب الكريم، لا نجد ما يتصل بموضوعنا بشكل مباشر سوى الآية الأولى، وقد ذكرت البدعة في موقع الذم، وبيّنت أنّها شيء اخترعه الناس مع أنّ الله تعالى لم يجعله في دينه، أو جعله في دينه على طريقةٍ لكنّ الناس حوّلوه إلى طريقة أخرى، فما رعوه حقّ رعايته.

٢ـ البدعة في السنّة الشريفة

إذا جئنا إلى الحديث الشريف، وجدنا عدّة محاور تعرّضت لها النصوص، ونحن نضع الأحاديث ضمن مجموعات، ونبدي أهم المجموعات تحت عنوان المبادئ، ثم نذكر أنموذجاً أو اثنين لكلّ مجموعة؛ طلباً للاختصار:

المبدأ الأوّل: مبدأ رفض البدعة

ومن بين هذه المجموعة يبرز الحديث المشهور بين المسلمين عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث قال: «كلّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»، أو قال: «كل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالة سبيلها إلى النار»، وقد ورد هذا الحديث أو ما في مضمونه عن بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام أيضاً[1].

المبدأ الثاني: مبدأ القطيعة الاجتماعية و.. مع أهل البدع

وفي سياق هذا النوع من الأحاديث يبرز أمامنا الحديث الصحيح المسند إلى عمر

(١) راجع الحديث بصيغه في: جامع أحاديث الشيعة ١٤: ٤٤١ ـ ٤٤٣.

بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تصحبوا أهل البدع، ولا تجالسوهم، فتصيروا عند الناس كواحد منهم. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: المرء على دين خليله وقرينه»[(١)].

فإنّ هذا الحديث يطالب بممارسة القطيعة الاجتماعية مع أهل البدع، أو من كانوا يسمّون قديماً بأهل الأهواء على حدّ تعبير ابن تيمية، حتى أنّه ينهى عن مجالستهم ومصاحبتهم، في رغبة واضحة بوضعهم ضمن حَجر اجتماعي، وهو يعرض حديث النبي صلى الله عليه وآله؛ ليربط الفكرة الأولى بعدم التأثر ببدعه.

المبدأ الثالث: مبدأ مواجهة البدع وأهلها

ويبرز أمامنا هنا بعض الأحاديث، التي قد يقف على رأسها صحيح داوود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الإفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلّموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم الدرجات في الآخرة»[(٢)].

فهذا الحديث يطرح في مواجهة البدعة وأهلها مبادئ: إظهار البراءة، وليس فقط أصل إيقاع البراءة في القلب، وكذلك السبّ بل الإكثار منه، وكذا الغيبة والبهتان، بمعنى جواز الكذب عليهم لتشويه صورتهم عند الناس؛ لينقطع سبيل أمرهم ويفشلوا. إذا لم نفسّر «باهتوهم» بمعنى المفاجأة والمباغتة لإفحامهم.

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٢: ٤٨.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥.

وفي رواية أخرى تقدّم لنا سبيلاً آخر لمواجهة البدع تقول ـ كما ينقله مرفوعاً محمد بن جمهور العمّي عن رسول الله ـ: «إذا ظهرت البدع (البدعة) في أمتي، فليظهر العالم علمه، فمن (فإن) لم يفعل فعليه لعنة الله»[١].

كانت هذه خلاصة أهم المجموعات الحديثية في هذا الإطار؛ من مبدأ رفض الابتداع في الدين، إلى مبدأ القطيعة مع أهل البدع، وصولاً إلى مبدأ المواجهة الشاملة معهم.

ولا نريد هنا أن نخوض في تحليل أسانيد روايات البدعة في كتب الحديث، فبعض هذه الروايات ضعيف السند، مثل الخبر الأخير الذي نقلناه، وذلك أنّ محمد بن جمهور العمي أرسل الخبر إلى رسول الله دون أن يبيّن لنا سنده إليه، فيما رواية داوود بن سرحان صحيحة السند، وإن كان هناك وقفات مع صحّة متنها عند بعضهم، من حيث الترخيص في الإكثار من السبّ، وفي تجويزها البهتان المخالف ـ على رأي هؤلاء ـ لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لله شُهَدَاء بِالقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...**﴾ (المائدة: ٨)؛ فهذا الحديث يعدّ عند بعضهم معارضاً لمبدأ العدل مع الخصوم الوارد في الكتاب الكريم، لأنّه يجيز البهتان والكذب عليهم وتقويلهم ما لم يقولوا، مع أنّ هذا خلاف العدل معهم حتى لو كانوا خصماء لنا، ومعارضة القرآن توجب طرح الحديث ولو كان صحيح السند.

وعلى أيّة حال، لا نريد الخوض في هذا الأمر، وإنّما نهدف تناول موضوع آخر يتصل بالعلاقة الملتبسة بين البدعة والاجتهاد؛ لنعرف نطاق تطبيق الأمر والنهي ونميّزه عن دائرة تطبيق قوانين مواجهة البدعة، فالإسلام أعطى حقّ الاجتهاد في قضايا الدين، وحفظ المذهب الإمامي هذا الحقّ للعلماء، ليس في الفقه فقط، بل في

---

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٣١؛ والكليني، الكافي ١: ٥٤.

مختلف مجالات الفكر الإسلامي؛ من الفلسفة والكلام والمنطق والعرفان، إلى الحديث والتفسير والرجال والفقه والأصول والأخلاق والتاريخ و..

والسؤال هو: هل كل نظر جديد بدعة؟ إذا توصّل مجتهد في الفقه أو الأخلاق أو العقيدة إلى نظرية جديدة، هل يكون ذلك ابتداعاً في الدين؟ وإذا لم يكن ابتداعاً فما هو الابتداع إذاً؟

الصورة الأوّلية للبدعة أنّها إقحام ما ليس من الدين في الدين، وهذه قضية واضحة لا يشك فيها اثنان فيما نعلم، لكنّ السؤال: كيف نعرف اليوم أنّ القضية الفلانية التي يطرحها فلان من الناس ـ مجتهداً كان أم غير مجتهد، متخصّصاً فيما يقول أم غير متخصّص ـ هي بدعة، بحيث نرتّب آثار الابتداع عليه وعلى فكرته؟ هذا ما نسمّيه بالبحث الإثباتي لقضيّة البدعة، ونعني به أنّ الله تعالى يعلم في واقع الأمر من هو الذي زاد في الدين ومن أنقص منه، سواء عن عمد أم عن خطأ واشتباه، لكن نحن البشر نريد أن نعرف أنّ هذه التوجيهات من المعصوم في مواجهة أهل البدع، أين نطبّقها مادمنا لا نملك علم الله تعالى؟ وكيف نحرّكها في واقعنا اليوم أمام الأفكار التي نسمع بها هنا أو هناك؟

الفرضيات التفسيرية في تحليل البدعة إثباتاً

سأقدّم هنا عدّة فرضيات في تفسير البدعة ليس في نفسها، وإنّما على صعيد إثباتها لنا، وبتعبير أصولي: البحث هنا إثباتي وليس ثبوتياً، وضمن ذلك نقوم بتحليل هذه الفرضيات التفسيرية لنصل إلى الفرضية الأرجح، مشيرين ـ بدايةً ـ إلى أننا نطرح الفرضيات وبعضها قد لا يقول به أحد، لكننا نثيره لمزيد من تحليل المحتملات الأوّلية في الموضوع.

١. فرضيّة عدم الأهليّة العلمية

التفسير الأوّل: أن يكون صاحب القضيّة أو المقولة ممّن لا يملك حقّ إبداء الرأي، والمقصود بذلك أنّه لو كان مجتهداً في الفقه الإسلامي مثلاً وقدّم وجهة نظر جديدة مختلفة، فهنا لا يكون كلامه بدعةً، بمعنى أن لا نتعامل معه تعاملنا مع البدعة، مهما كانت نظريّته غريبة؛ لأنّه مجتهد في الموضوع الذي اشتغل عليه، وقدّم رأياً ولو كان مخالفاً لجميع علماء الإسلام فيه. أمّا لو لم يكن مجتهداً فإنّه إذا قدّم هذا الرأي نفسه سوف نحسبه مبتدعاً؛ وبهذا يكون المعيار في الإبداع والابتداع هو شخص المفكّر أو العالم أو الباحث؛ فنحن ننظر فيه؛ فإذا كان يحمل سمةً علميّةً ما، صنّفناه مبدعاً في نظريّته الجديدة، وإذا لم يحمل هذه السمة أدرجناه في دائرة المبتدعين.

وهنا نحن لا ننظر إلى نظريّته نفسها، وإنّما إلى شخصه؛ فكون نظريّته جديدةً لا يعني أنّها بدعة؛ إذ المهم أنّه ممن يحقّ له إبداء هذا القول أو لا يحقّ.

هذه الفرضية التفسيرية لا نجدها تتوفر على عناصر الصحّة؛ وذلك أنّ حمل المفكّر أو صاحب الفكرة والرأي مؤهلات في شخصه لا شكّ أنّه أمرٌ ضروري، لكن ضرورته تنبع من عدم جواز حكمه بأمرٍ ما مع عدم كونه أهلاً لذلك، فهذا أمرٌ حرام؛ حيث لا يجوز الإفتاء ـ مثلاً ـ لمن ليس أهلاً للإفتاء، كما يذكر ذلك الفقهاء المسلمون، فالأهليّة ضرورية جداً لشرعنة سلوك هذا الإنسان بينه وبين الله تعالى فيما تصدّى له، حتى لا يفتري على الله سبحانه، ولا يتسنّم منصباً ليس له.

لكن هذا شيء، وتقوّم الكشف عن البدعة بهذا العنصر شيء آخر؛ وذلك أنّنا إذا راجعنا الآيات والروايات التي تتحدّث عن موضوع البدعة، سنجد أنّها لا تشير إلى صفةٍ يتصف بها صاحب البدعة، بل على العكس تماماً، حيث ينسب صاحب البدعة إلى البدعة لا أنّها تنسب له، فيقال: أهل البدع، وأصحاب البدع، ويحذَّر

منهم خوفاً من التأثر ببدعهم، فالمشكلة هي بدعهم في كونها خارجة عن الإسلام وسياقه، لا في أشخاصهم في كونهم خارجين عن الأهلية، فلو فرضنا أنّ المؤهّل عاد وأخذ بذلك الرأي، هل يصبح ذلك الرأي إبداعاً بعد أن كان ابتداعاً؛ لأنّ صاحب الرأي تغيّر؟! أليس هذا نظراً إلى القائل دون القول، وفي الرواية عن علي عليه السلام جاء: «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال»؟![1].

علماً أنّه إذا أريد تطبيق هذا التفسير على المجموعة الأولى من الروايات، فهي تتحدّث عن أن البدعة ضلالة بصرف النظر عن صاحبها، فهل تنقلب الضلالة إلى هداية بانقلاب حال صاحبها أم أنّ هذا الوصف وصفٌ لطبيعة البدعة وأنّها تضلّ، لا أنّها تضلّ فقط إذا كان صاحبها غير مؤهّل ولا تضلّ إذا كان صاحبها مؤهلاً؟ وهو ما يجري على بعض تعبيرات المجموعات الأخرى أيضاً.

إذن، ليست أهليّة صاحب الفكرة هي المعيار الوحيد والنهائي في توصيف فكرته بالبدعة، بل لابد لنا أن نبحث عن عنصر آخر قد يكون له دور، أو له الدور الأساس هنا.

٢ـ فرضية فقدان الامتداد التاريخي في الموروث الإسلامي

التفسير الثاني: أن يقصد بالبدعة كل أمر حادث لم يكن له وجود معروف بين المسلمين، فكل فكرة أو طريقة أو نهج أو .. لم يسبق أن تداوله المسلمون أو عرفه علماء الإسلام، إذاً فهو بدعة.

وفقاً لهذا المعيار، لا يعود مضمون البدعة هو المهم من حيث وجود دليل عليه أو عدم وجود دليل، ولا يعود المهم أن يكون صاحب البدعة عالماً فقيهاً مفكّراً باحثاً أو يكون نكرةً جاهلاً لا قِبَل له بممارسة بحث علمي بسيط، وإنما المطلوب ـ

---

(١) المتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ١٩٧.

حتى نحدّد صاحب البدعة ـ أن ننظر في ادعاءاته؛ فإذا لم نجد لها سابقة ولا قائل بها، ولم يسبق أن طرحت من قبل علماء الإسلام أو المذهب، إذاً فصاحبها مبتدع ولو كان أفقه الفقهاء وأحكم الحكماء والفلاسفة فيما لو نسبها للدين.

ولكي نحلّل هذا التفسير نقول: إنّ بنيته بنية تاريخية، بمعنى أنّه يجعل معيار تحديد البدعة والكشف عنها هو التاريخ، فليس المطلوب سوى إجالة النظر في تاريخ الفكر الإسلامي، وهناك نجد الجواب؛ فإن لم نعثر على فكرة من هذا النوع تبنّاها ولو عدد بسيط من العلماء قلنا: إن صاحب هذه الفكرة مبتدع، أما إذا وجدنا في تاريخ الفكر الإسلامي قولاً ـ ولو قليلاً من حيث الأنصار ـ يأخذ بهذه الفكرة، أخرجنا صاحب هذه المقولة عن حدّ الابتداع.

وربما يُنْتَصَر لصالح هذا التفسير بالتحليل اللغوي لكلمة «بدعة»، فإنّها من الاختراع والإنشاء؛ فكأنّ شيئاً لم يسبق له وجود، ثم جاء من أوجده، فنقول عنه: إنه مبتدعٌ لهذا الشيء، وهذا ما ينطبق تماماً على هذا التفسير هنا، فكأنّ صاحب الفكرة الجديدة أبدعها حيث لا سابق له فيها.

لكن هل هذا التفسير صحيح؟

يبدو لنا أنّ هناك مشكلات تواجهنا مع هذا التفسير، وأهمّها:

أولاً: إذا ادّعى شخص من العلماء أو غيرهم أنّه توصّل إلى فكرة أو نظريّة في فهم الإسلام أو بعض معالمه وأحكامه، ثم أخذ بالاستدلال على ذلك من الكتاب والسنّة، فما هو موقفنا منه؟ هل نأخذ بقوله لو اقتنعنا بدليله؟ هل نستمع إلى دليله؟ هل نتركه ونذره لأنّ فكرته لم يسبق أن طرحها أحدٌ قبله؟ ماذا نفعل في هذه الحال طبقاً لتوجيهات النصوص في التعامل مع البدعة؟

هل إذا أخذنا بقوله نكون مبتدعين على أساس أنّه لا قائل بهذا القول قبله؟ أم ننظر في الكتاب والسنّة فإذا وجدنا دليله صحيحاً فلا يمكن وصف مقولته بالبدعة

لمجرّد أنّها خالفت السائد حتى اليوم، ثم هل يجوز لنا بعد الاقتناع بأدلّته أن نترك هذه الأدلّة الموجودة ـ من وجهة نظرنا ـ في الكتاب والسنّة ونحن نراهما صادعَين بهذه الحقيقة وحجّتنا في الترك أنّ أحداً من العلماء لم يقل بذلك؟ أليس هذا نقضاً لحديث الثقلين؟ أليس هذا خرقاً لما دلّ على لزوم اتّباع الكتاب والسنّة؟ فكيف إذاً نجعل المعيار الوحيد للكشف عن البدعة هو حداثة القول فيها، وعدم وجود قائل بها من قبل، دون أن نرجع إلى الأدلّة التي يسوقها صاحب الدليل؟ ولو قدّم شخصٌ نظريةً وساق عليها عشرات الأدلّة وكان فقيهاً علامة دهره، غاية الأمر لم يسبق أن طرحها أحدٌ قبله.. هل نتعامل معه بوصفه مبتدعاً وكلامه بدعة؟!

هذا كلّه يعني أنّ مجرّد عدم وجود قول سابق لا يعني ـ لوحده ـ صيرورة هذه الفكرة ابتداعاً، بل يحتاج الأمر إلى عناصر أخرى.

ثانياً: معنى هذا التفسير للبدعة أنّنا ـ أي كلّ المسلمين بمذاهبهم ـ نتّبع أهل البدع، ذلك أنّه إذا ذهب الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) إلى نظرية أو فتوى، وكان هو أوّل من قال بها، ثم اتبعه بعده جماعة من العلماء.. هنا يصبح الأخذ بقوله مما لا مشكلة فيه، بمعنى أنّه لو عاد أحد العلماء اليوم وطرح هذه المقولة التي أسّسها الشيخ الطوسي فلن يكون مبتدعاً؛ لأنّه لن يكون أوّل من قال بها، حسناً هذا جيد.

لكن ألا يعني ذلك أنّ الشيخ الطوسي نفسه صار صاحب بدعة ـ والعياذ بالله ـ لو أردنا تطبيق المفاهيم عليه نفسه على أساس أنّه قال بهذا القول ولم يسبقه إليه أحد؟ فنحن هنا نطبّق هذه الفرضية التفسيرية على الطوسي نفسه، فكيف صار وجود رأي الشيخ الطوسي في التراث مشرعناً للنظرية مع أنّ المفروض أن يكون تفرّده بها في القرن الخامس الهجري دليلاً على كونها بدعة؛ حيث لم يُسبق إليها؟ وأيّ فرقٍ بين القرن الخامس والقرن الخامس عشر؟

ولو أردنا تطبيق هذا الكلام، لكان الكثير من العلماء الكبار مبتدعة؛ لأنّه لا يكاد يخلو عالم منهم من الإتيان بفكرة أو نظرية ينسبها للدين ولم يقل بها أحدٌ قبله.

ثالثاً: إنّ هذا التفسير للبدعة يناقض نظريات العديد من كبار العلماء في أصول الفقه الإمامي، وذلك أنّ بعض العلماء ـ مثل أنصار المدرسة الإخبارية العريقة ـ رفضوا بشكل قاطع حجية الإجماع، واعتبروا الإجماع مقولةً سنيّة بامتياز، ونجد أنّ مثل السيد الخوئي (١٤١٣هـ) يرفض الأغلبية الساحقة من الإجماعات؛ إما لكونها منقولة، أو لمدركيّتها أو احتمال مدركيتها.. وهذه كتبه الفقهية والأصولية ـ ككتب الإخباريين ـ تشهد على ما نقول.

إنّ مثل هؤلاء العلماء لا يرون دليلاً أو قيمة حاسمة لنظرية الإجماع أو الشهرة؛ فالمفترض على نظرياتهم الأصولية أن لا يكون هناك أيّ معنى لهذا الكلام في تفسير البدعة؛ لأنّ مجرّد الإجماع السابق لا يشكّل إلزاماً نهائياً عندهم في تبنّي رأي أو رفض آخر، نعم قد يحتاطون في مقام الإفتاء، وهذا أمرٌ آخر، لا لقولهم بوجوب الاحتياط في الإفتاء حينئذٍ، بل لدواعٍ أخر لسنا بصدد بحثها هنا.

ونحن هنا لا نجعل قول هؤلاء العلماء دليلاً، وإنّما نأخذ بفكرتهم لمحاولة تحليل الموقف العام من هذا التفسير للكشف عن البدعة.

رابعاً: معنى هذا التفسير للبدعة هو تحريم الاجتهاد الإبداعي لصالح الاجتهاد الانتقائي الترجيحي، أي أنّ المطلوب ـ فقط ـ من علماء اليوم أن يجتهدوا في إطار ترجيح رأي فقهي على آخر، وكلا الرأيين موجود سابقاً، لا أن يجتهدوا للإتيان برأي جديد، أو مع جواز الإتيان برأي جديد.

ومعنى هذا الكلام هو تحويل باب الاجتهاد عند الشيعة إلى الاجتهاد السائد عند الكثير من أهل السنّة، فإنّ ما يقوم به الاجتهاد السنّي بعد سدّ باب الاجتهاد عندهم هو ـ في الغالب ـ ممارسة تحليلية لترجيح رأي فقهي عند القدماء على رأي

فقهي آخر، مع المنع عن الإتيان برأي فقهي جديد لا سابق له، فهذا هو انسداد باب الاجتهاد في الوسط السنّي، فلو كانت هذه هي السنّة وغيرها البدعة، فما معنى فتح باب الاجتهاد عند الشيعة حينئذٍ؟! وبماذا يمتاز الشيعة عن السنّة في هذا المجال؟! أليس هذا مناقضاً لكل سيرة علماء الإمامية ومشهور متقدّمي علماء سائر المذاهب الذين لا يخلو واحد منهم عادةً إلا وله رأي أو رأيان أو أكثر لم يسبقه إليها أحد؟ علماً أنّ عدم سبق أحدٍ له لا يعني أنّه ـ بالضرورة ـ يخالفهم؛ فقد يطرح نظريةً لم يكونوا يبحثون بها أو عنها أساساً في فكرهم السابق.

ثم ما معنى التدبّر في القرآن لو كان المطلوب أن لا نخرج بنتيجة إلا ويكون لها من قال بها سابقاً؟ فأين هو تطوّر العلوم الدينية إذاً في الكشف عن مخازن علوم الكتاب والسنّة؟ وهل حقاً اكتشف العلماء السابقون كلّ خفايا الكتاب والسنّة حتى نُمنَع أن نأتي بشيء لم يسبق أن طرحوه، مع أنهم ـ والجميع يقرّون ـ لم يكتشفوا سوى النزر اليسير من علوم القرآن والنبي وأهل بيته وأصحابه؟

وهذه المناقشة نقضيّة، بمعنى أنّني أريد بها ـ فقط ـ إعادة تنبيه وجدان من قد يتبنّى هذه النظرية في تفسير نهج اكتشاف البدعة في المجتمع.

بهذا كلّه نعرف أن تفسير البدعة بأنّها كل حادث لم يسبق أن تمّ تداوله في مطلق شؤون الحياة أو في شؤون الدين خاصّة، تفسير يعاني من بعض المشكلات.

٣. فرضية إدخال ما ليس من الدين فيه

التفسير الثالث: أن يكون الابتداع هو نسبة شيء إلى الدين ليس منه، فإدخال شيء في الدين ليس منه بدعة وابتداع، فإذا أردنا أن نعرف البدعة في حياتنا اليوم ونعرف أصحاب البدع، علينا النظر في أفكارهم؛ فكل من وجدنا عنده فكرةً أو

مقولة أو نظرية ينسبها للدين ورأينا أن الدين لا علاقة له بها، إذ ليس لها وجود في الكتاب ولا في السنّة.. نقول: هذا صاحب بدعة، وفكرته هذه بدعة، وكل من نظرنا في فكره ومقولاته، فلم نجد عنده شيئاً لا وجود له في الكتاب أو السنّة، قلنا عنه: إنّه متّبع وليس بمبتدع.

هنا يكون المعيار هو مراجعة الكتاب والسنّة، فكلّ ما نراه نسبةً لهما غير صحيحةٍ نقول: هو بدعة، وكل نسبة لهما نراها صحيحة نقول: هي اتّباع وسنّة.

وبهذا يمتاز هذا التفسير الثالث للبدعة عن تفسيرها الثاني؛ لأنّ المرجع في التفسير الثاني كان تاريخ الفكر الإسلامي، ومدارس العلماء ونظرياتهم، أمّا هنا فالمرجع والمعيار هو الكتاب والسنّة عينهما، بصرف النظر أخذ بذلك أحد من العلماء من قبل أم لم يأخذوا بذلك ولم يلتفتوا إليه إطلاقاً؛ فلو جاء شخص بنظرية جديدة لم يقل بها أحد قبله، لكنّها كانت موجودة في الكتاب والسنّة وهم لم يلتفتوا إليها، فإنّ كلامه هذا سيكون بدعةً على التفسير الثاني، ولن يكون كذلك على التفسير الثالث، وهذا كلّه في التفسيرين ـ الثاني والثالث ـ بصرف النظر عن مؤهلات صاحب الفكرة علمياً وعدم هذه المؤهلات، وبهذا يمتاز التفسيران: الثاني والثالث، عن التفسير الأوّل.

وعندما نرجع إلى كلمات العلماء في تعريفهم للبدعة، نجد أن العلامة المجلسي (١١١١هـ) يقول: «البدعة في الشرع ما حدث بعد الرسول ولم يرد فيه نصّ على الخصوص، ولا يكون داخلاً في بعض العمومات، أو ورد نهي عنه خصوصاً أو عموماً..»[١].

ويقول السيد محسن الأمين (١٩٥٢م): «البدعة ـ كما مرّ في المقدّمات ـ إدخال ما ليس من الدين.. ولا بدعة فيما فهم من إطلاق أدلّة الشرع أو

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧١: ٢٠٢.

عمومها أو فحواها أو نحو ذلك، وإن لم يكن موجوداً في عصر النبي»[1].

ولدى دراسة هذا التفسير الأكثر شيوعاً بين العلماء، نجد سمتين رئيستين للبدعة:

الأولى: أنّها مما لم يرد فيه نصّ بخصوصه في الكتاب والسنّة.

الثانية: أنّها مما لم يشمله عام أو مطلق في الكتاب والسنّة.

ومعنى ذلك أنّ أيّ فكرة نطرحها اليوم، إذا دلّ عليها دليل خاص، مثل البكاء على الإمام الحسين عليه السلام الذي وردت فيه روايات تصرّح به، لم تكن بدعة، وإذا لم يدلّ عليها دليل خاص يصرّح بها وبعنوانها، لكن شملتها العمومات والخطوط العريضة المذكورة والممدوحة في الكتاب والسنّة دون أن تعارض الشرع في مورد آخر ومن ناحية أخرى، مثل تنظيم المسيرات العاشورائية في الشوارع والساحات المشمول لعمومات إحياء أمرهم وتذكير الناس بمصابهم.. لا تكون بدعة أيضاً، رغم أنّه لا يوجد بين أيدينا دليل خاص ونصّ خاص ـ مثلاً ـ بالتظاهر لإحياء ذكرى عاشوراء، أو إشعال الشموع للغرض نفسه أو...

هذه الفرضية الثالثة لتفسير البدعة ـ وهي الأوفر حظاً ـ تواجهنا معها ميدانياً بعض المعيقات، أبرزها أنّه إذا كانت البدعة تأسيساً لشيء في الدين ليس له أساس من دليل خاص أو عام، فهذا معناه أنّه عندما يرى فقيه أنّ جلسة الاستراحة ـ وهي الجلسة التي تعقب السجدة الثانية في الركعات التي لا تشهّد فيها ـ ورد عليها دليل بخصوصه أو عمومه يفيد وجوبها أو استحبابها، لكنّ الفقيه الآخر توصّل إلى عدم وجود هذا الحكم في الشريعة الإسلامية، لا بدليل خاص ولا عام يثبت وجوبها أو استحبابها؛ فالمفترض أن يصف الفقيهُ الثاني حكمَ الفقيه الأوّل بأنّه بدعة؛ لأنّه ـ من وجهة نظره ـ زيادة في الدين ليست منه، وهذا معناه أنّ المبدأ في اختلافات

---

(١) محسن الأمين، كشف الارتياب: ١٣٠ ـ ١٣١.

الفقهاء والعلماء عموماً هو أن يبدّع بعضهم بعضاً ويرون بعضهم أهلَ بدعة، تجب محاربتهم وبهتانهم وسبّهم ومقاطعتهم أو تستحبّ، وهذا أمرٌ لا يقول به أيّ متفقّه مسلم، فضلاً عن فقيه!!

وربما يأتي إلى خاطرك ما يقول لك: إنّ هذا الأمر خاصّ بحالة ما إذا كان الفقيه الثاني قاطعاً متيقناً من عدم وجود هذا الحكم في الدين، لا ما إذا كان غير متأكّد من وجوده..

ويمكنني الجواب بأنّه حتى في هذه الحال سيبدّع العلماء بعضهم بعضاً، ولا نكاد نجد عالماً إلا ويتأكّد من أنّ بعض نتائج العالم الآخر ـ ولو فتوى واحدة أو فكرة واحدة ـ هي عنده بالتأكيد ليست من الدين؛ لقيام دليل يقيني عنده على ذلك، وهذا أمر يلمسه كل من يطلع على نظرياتهم في العلوم الإسلامية في الفقه وأمثاله فضلاً عن العقائد والفلسفة وغيرهما، ممّا يغلب في نتائجه الطابع اليقيني.

علماً أنّه ليس كل عدم تأكّد معناه أنّه لا يبدّع، بل في كثير من الحالات يمكنه ذلك؛ لأنّ دليله الظني على عدم وجود هذا الحكم في الشريعة ولو لم يعطه يقيناً بالعدم، لكنّه حيث كان حجّةً عنده من باب الكشف والأمارية صار ـ وفقاً للعديد من النظريات في علم الأصول ـ بمثابة اليقين التعبّدي بالعدم؛ فتترتب عليه الأحكام عينها المترتبة على اليقين والقطع.

هذا كلّه، هو ما يجرّنا إلى تقديم تفسير آخر للبدعة في أساليب الكشف عنها، وهو:

٤. فرضيّة شهادة النصّ وفقدان المشروع الاستدلالي التفسيري

التفسير الرابع: إنّ البدعة يتمّ اكتشافها عبر سبل ثلاثة:

السبيل الأوّل: وهو أن ينسب شخصٌ ما ـ سواء كان مؤهلاً من الناحية العلمية

أم غير مؤهّل، حائزاً على درجة الاجتهاد في الدين أم غير حائزٍ عليها ـ ينسب إلى الدين أمراً ما في الاعتقاد أو العمل، وفي الفقه أو الأخلاق أو العقيدة أو.. ولا يكون هذا الأمر ـ من وجهة نظرنا، نحن الفرد أو الجماعة ـ من الدين إطلاقاً، بحيث قام عندنا الدليل ولو الظنّي المعتبر، على عدم كونه من الدين، ولا نراه يشمله خاصّ أو عام معتبرين، لا في كتاب ولا سنّة، ثمّ لا يقدّم الطرف الآخر صاحب هذا القول المدّعى دليلاً على دعواه من كتاب أو سنّة، فلا يستند ـ ولو حسب زعمه ـ إلى نظرية تقوم على أدلّة، بصرف النظر عن صحّة هذه الأدلّة وعدم صحّتها عندنا، فهنا إذا سئل هذا الشخص: من أين لك هذا؟ أجاب: أنا أرى ذلك، وأستنسب ذلك، وأعتقد أنّه من الدين وفيه خدمة للدين، وأنّ هذا هو السبيل القويم، ولا يقدّم دليلاً على كلامه من كتاب أو سنّة أو عقل.. فهذا هو المبتدع في عالم الإثبات، وهو الذي يمكننا ترتيب آثار الابتداع عليه.

فمقوّم البدعة هنا هو النسبة إلى الدين ما ليس منه، وعدم إقامة نظرية تفسيرية تبرّر هذه النسبة، وعدم وجود دليل خاص أو عام يدعمها.

السبيل الثاني: أن يرد نصّ قرآني أو حديثي ثابت ومعتبر عندنا من حيث السند والدلالة، على أنّ القضيّة الفلانية بدعة أو فلاناً المعيّن مبتدع، فهنا نتعبّد بالدليل الخاص من مصدر التشريع على ذلك، وكمثال على ذلك ما جاء ـ شيعياً ـ في الخبر الصحيح السند الذي رواه الفضلاء الثلاثة: محمد بن مسلم وزرارة بن أعين والفضيل بن يسار، قالوا: سألناهماﷺ عن الصلاة في رمضان نافلة بالليل جماعة؟ فقالا: «إنّ النبي... وصلاة الضحى بدعة»[1].

إذن، فكل اجتهاد في فهم الدين ونصوصه يسعى لتقديم نظرية قائمة على معايير

---

(١) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٣٧؛ والطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٤٦٧ ـ ٤٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٦٩ ـ ٧٠.

علمية وأدلّة، لا يصنّف ـ إثباتاً وميدانياً وعملياً ـ على أنّه بدعة، حتى لو كنّا نرى هذه الأدلّة غير صحيحة، وحتى لو كان هذا القول هو في علم الله ابتداعاً وزيادة في الدين بالمعنى اللغوي للكلمة والمدلول الثبوتي للمفهوم، نعم القول بلا مستند وإقحام أمور في الدين بلا شاهد عليها من الكتاب أو السنّة وأمثالها، مع اعتقادنا القائم على أدلّة معتبرة أنّها ليست من الدين.. هو بدعة يحارب صاحبها ويواجَه، سواء كان متعمّداً النسبة للدين مع علمه بعدم كون هذا من الدين أم لم يكن متعمداً، بل عن حبّ وإرادة صادقة لهذا الدين.

السبيل الثالث: وهو أن نعلم أنّ صاحب هذه الفكرة يتعمّد إقحام ما ليس من الدين فيه بنيّة غير صادقة، أي إنّه ينطلق من نوايا خبيثة في هذا الأمر، لا عن اشتباه أو خطأ في الاجتهاد أو التفسير أو فهم الدين وقراءته، ونكون من جهةٍ أخرى على علم ـ بالدليل المعتبر ـ أنّ هذا الشيء الذي يدّعيه ليس من الدين في شيء، فهنا نطبّق عليه أحكام الابتداع، سواء تظاهر بإقامة الدليل على نظريّته أم لم يقم دليلاً عليها، مع التزامنا بأنّ مناقشته العلمية من قبلنا ـ لو أقام أدلّةً على مزاعمه ـ تظلّ محفوظة في إطار البحث العلمي، لأنّ النوايا لا علاقة لها بقيمة الأدلّة، فالمطلوب مناقشته علميّاً وفق المعايير الفكرية، ولكن مع الالتزام بالتوجيهات النبوية في إطار السلوك الاجتماعي العام مع أهل البدع.

وفقاً لذلك، فمقوّم البدعة:

أ ـ تعمّد إدخال ما ليس من الدين فيه.

ب ـ العلم بأنّ هذا المقحَم في الدين ليس منه، من وجهة نظر المبتدع نفسه.

ج ـ العلم بأنّ هذا المقحَم ليس من الدين من وجهة نظرنا نحن.

وطبعاً هذا السبيل الثالث يواجه معضلة كبرى وهي أنّ الوصول إلى النوايا أمرٌ بالغ الصعوبة، ولابد أن تقوم عليه الأدلّة القضائية لإثبات الجُرم، ولا تكفي الإدانة

الإعلامية أو السياسية أو الفكرية العامّة، وهذا قليلاً جداً ما يحصل في مثل هذه الأمور، لاسيما وأنّ الفقهاء يعتقدون بأن الأمور القلبية يندر معرفتها في مجال القضاء إلا من الشخص نفسه.

هذه الدوائر الثلاث التي تمثلها هذه السبل الثلاثة هي المقدار الذي يمكن الركون إليه، مع إمكان أوّلي لوجود مجال للمناقشة في بعضها لا نخوض فيها الآن، وأما غير ذلك فنحن نجد مُعِيقَات تمنعنا عن الأخذ بدلالة النصوص الواردة هنا في كيفية التعامل مع أهل البدع.

وبهذا يتبيّن أنّه لا يوجد أيّ تنافٍ بين حقّ الاجتهاد والإبداع في مجال الفكر الديني، وبين مبادئ مواجهة الابتداع في المجال نفسه، وبهذا التفكيك يمكننا إدارة عمليّة الاختلاف في الداخل الإسلامي والحفاظ على حقّ الاختلاف، على أن لا يؤدي هذا الاختلاف إلى التنازع المضعِف للأمّة.

ولعلّه من هنا وجدنا القرآن الكريم يصرّح دائماً بأن ما ذهب إليه الكافرون والمنافقون لم يكن لهم به من علم وأنه كان اتباع أهواء مما يشي بأنّ الكفر الذي كانت تواجهه الآيات ليس مطلق نظرية فكرية.

ظواهر الابتداع في القرون الأولى

يمكن للإنسان أن يوجّه سؤالاً هنا: إذا كان هذا هو معنى البدعة وهذه هي وسيلة تعرّفنا وتحديدنا للمبتدع، فلماذا كلّ هذه النصوص؟ هل يقوم أحد باختراع أمرٍ في الدين ثم لا يغلّفه بأمرٍ ديني، أو يحاول البرهنة عليه بعامٍ من العمومات أو مطلقٍ من المطلقات؟! إذاً فأين هي مصاديق البدعة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى ـ شيعياً ـ، والتي لا يزعم لنا فيها صاحبها أنّ بين يديه دليلاً ما؟!

إنّ هذا التساؤل سيضع على تفسيرنا للبدعة ـ على المستوى الإثباتي ـ علامة

استفهام كبيرة.

ويمكن أن نجيب عن هذا السؤال بأنّنا قلنا بأنّ أهل البيت عليهم السلام كانوا يكشفون لشيعتهم مصاديق البدعة والمبتدعين، فيأخذون بكشفهم ويعملون عليه، ولولا كشف أهل البيت عليهم السلام ما كنّا نتمكّن من ترتيب آثار البدعة عمليّاً. يضاف إلى ذلك أنّ الكثير جداً من أصحاب الدعوات ما كانوا يقيمون أدلّة واهية على دعواتهم، فضلاً عن الأدلّة القويّة؛ فكثيرون كانوا يدّعون ويسيّرون الناس بالعاطفة والوجدان، وكثيرون ـ حتى في زماننا ـ يخترعون أموراً، وعندما تطالبهم بالدليل لا يقدّمون سوى استمزاجهم الشخصي، لا دليلاً من كتاب أو سنّة أو.. بل بعضهم ينهرك عندما تسأله عن دليل، ويقول لك: هذه أمور لا يُسأل عن دليلٍ لها، أو هذه فوق الأدلّة؛ فهؤلاء هم من قصدتهم الروايات، وقد كثر المدّعون في تلك القرون بلا علم ولا بيّنات، وكان الناس سذجاً يتبعون بعضهم لمكانتهم القبلية أو السياسية أو..

كما أنّ من يزيدون شيئاً في الدين بنيّة سلبية وهم يعلمون أنّه ليس من الدين قاصدين بذلك الإساءة للدين، ليسوا قلّة، لكن المهم أن نكشف عن نواياهم، وهو أمرٌ عسير جداً في مثل هذه الأمور، نحتاج فيه للكتاب والسنّة كي يخبرانا عن ذلك أو تقوم أمامنا أدلّة قضائية يقينية أو معتبرة شرعاً تثبت مثل هذه النوايا.

وبهذا نعلم أنّ نصوص البدعة من المجموعة الأولى تتحدث عن البدعة بوجودها الثبوتي الواقعي، فيما المجموعتان الثانية والثالثة تتحدثان عن التعامل مع البدعة، وتفترض سلفاً أنّها ـ أي البدعة ومبتدعها ـ ثبتت لنا بوجودها الإثباتي، أي ما صار عندنا بدعة ورأيناه بدعةً.

ونشير ختاماً إلى أنّ نصوص مواجهة البدعة وأهل البدع يحتمل أن تقصد صاحب البدعة ومُطلِقَها فقط، ولا تعمّ من تأثر به واقتنع بما قال؛ إذ لعلّ المنصرف من عنوان (صاحب البدعة)، هو مَطلِقُها ومؤسّسها، فيما أنصاره يقال لهم: أنصار

صاحب البدعة، فلو صحّ هذا الاحتمال لكانت نصوص مواجهة المبتدعين خاصّة بمطلقي البدع، لا بأنصار مذاهبهم ومقالاتهم وآرائهم.

وأختم كلامي في موضوع البدعة بالرواية التي نقلها لنا الشيخ أبو عمرو الكشي في رجاله، وصحّحها سنداً جماعة من العلماء، منهم السيد الخوئي في أبحاثه الرجالية[1]، بالسند المتصل إلى أبي العباس البقباق، قال: تدارء (تذاكر ـ تزارا) ابن أبي يعفور ومعلّى بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء علماء أبرار أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء، قال: فدخلا على أبي عبد الله عليه السلام، قال: فلمّا استقرّ مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام، فقال: «يا عبد الله! ابرأ ممّن قال: إنّا أنبياء»[2].

لا أريد أن أعلّق على هذا الحديث، وهل الإمام الصادق عليه السلام بنفيه النبوّة يريد إثبات رأي ابن أبي يعفور حيث لم يعلّق عليه أم لا دليل على ذلك..؟ بقدر ما أريد أن أستفيد منه أنّ الخلاف بين ابن أبي يعفور وابن خنيس، وهما من الشيعة، كان كبيراً في فهم قضيّة الإمامة، لكن مع ذلك كانا يتذاكران ويتجالسان ودخلا معاً عند أبي عبد الله الصادق، وجالساه، وكانا من أصحابه، ولم يطبّق عليهما أو على أحدهما الإمامُ مبادئ العلاقة مع أهل البدع، بل ظلّ يستقبل ويلتقي مع معلّى بن خنيس، ولم يقطع الطرفان ـ ابن أبي يعفور وابن خنيس ـ العلاقة مع بعضهما رغم موقفهما من فكر بعضهما، وابن أبي يعفور رمزٌ من رموز الطائفة الشيعية، وله روايات كثيرة، أما ابن خنيس فقد وقع كلام في توثيقه، وإن وثقه كثيرون، منهم السيد الخوئي[3] المعروف بنقده في علم الرجال، وقد امتدح العلماء هذين الرجلين

(١) أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٦٧.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي: ٣٢١.

(٣) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٥٧ ـ ٢٦٩، رقم: ١٢٥٢٤ ـ ١٢٥٢٥.

رغم الخلافات الكبيرة التي كانت بينهما؛ فحريّ بنا ونحن في زمن رديء تحاك علينا فيه المؤامرات من كل جانب، أن نحسن إدارة خلافاتنا، ونتعلّم من هذه المشاهد التاريخية دروساً نستفيد منها في تعاملنا مع بعضنا؛ فلا نفسّق بعضنا ولا نجهّله ولا نقصيه، بل نحترمه ونمارس النقد عليه، كما يمارس هو بنفسه النقد علينا، من منطلق الحرص على تلاقح الأفكار للمزيد من التقدّم إن شاء الله تعالى، ومن شعارنا في علاقاتنا الأخوية: ﴿لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ العَالَمِينَ﴾ (المائدة: ٢٨).

٢. شرط جواز النظر أو اللمس، نقد وردّ

ذكر الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنّ من شروط المأمور والمنهي أن يكون ممّن يجوز النظر إليه أو لمسه مع توقف الأمر والنهي على النظر أو اللمس[١].

ولم أعثر على هذا الشرط عند أحدٍ غير الشيخ كاشف الغطاء، ولعلّ ذلك لأنّه شرط غير صحيح؛ فإنّه مجرّد مثال لقانون عام، وهو أن يقف في مواجهة الأمر والنهي حرامٌ شرعي بحيث يتوقّف الأمر والنهي على ارتكاب الحرام، فيكون راجعاً في الحقيقة إلى شرط انتفاء المفسدة، فإن أخذ هذا الشرط بنحو قيد الوجوب سقط الأمر والنهي، وقد قلنا سابقاً بثبوت هذا الشرط لكن إذا كانت مصلحة الأمر والنهي أعظم من مفسدة الوقوع في الحرام قدّم بملاك التزاحم، وقد أسلفنا ذلك فلا نعيد.

وما ذكره الشيخ كاشف الغطاء مردّه إلى ذلك؛ فلو كان في النظر مفسدة أقلّ بكثير من حجم المصلحة في النهي، كأن ينهى عن منكر الزنا أو اللواط أو المساحقة

---

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ٤: ٤٢٩.

لكن يتورّط في النظر الحرام، فقد يقال بالجواز، فلا يشترط في الوجوب أن يكون المأمور ممّن يجوز النظر إليه وهكذا.. وعليه فهذا الشرط غير صحيح.

٣ـ قصد المعصيّة أو الإصرار على الخطأ والمخالفة

ذكر الفقهاء المسلمون أنّ من شروط المأمور والنهي أن يكون مصرّاً على المعصية في فعل المنكر أو ترك المعروف[١]، بمعنى أنّه يريد فعل هذا المنكر ولو مرّةً وأنّه يقصده وعازمٌ عليه، أو يريد الاستمرار به[٢]، فهنا حالتان:

١ـ الإصرار بمعنى مواصلة الفعل، كما لو غصب الدار وما زال فيها.

٢ـ الإصرار بمعنى إرادة تكرار الفعل كما لو شرب الخمر، وأراد في الغد فعل ذلك مرّةً أخرى[٣]. هذا وقد ادّعي الإجماع على هذا الشرط[٤].

والذي يبدو من بعض الفقهاء اشتراط القصد أو العزم على فعل المعصية ولو للمرّة الأولى، فلا يشترط تحقّق الإصرار، فلو علمنا أنّه يريد ارتكاب حرامٍ ما لأوّل مرّة وجب النهي عن المنكر[٥].

---

(١) راجع: الوسيلة: ٢٠٧؛ والكافي في الفقه: ٢٦٥؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٨؛ وإشارة السبق: ١٤٦؛ والاقتصاد: ٢٣٨؛ والتذكرة ٩: ٤٤٣؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٤١؛ والسرائر ٢: ٢٣؛ والجامع للشرائع: ٢٤٢؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٠؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٢؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٧؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٤؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٧٠؛ وكلمة التقوى ٢: ٣٠٧؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٦.

(٢) مجمع الفائدة ٧: ٥٣٧.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٧٠.

(٤) السبزواري، مهذب الأحكام ١٥: ٢١٩.

(٥) انظر: فضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٢ ـ ٥٢٣؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٧٠؛ والخوئي منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٩.

وعلى أية حال، فالمستند الرئيس لأخذ شرط الإصرار أو القصد هو أنه مع عدمهما ينتفي موضوع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]؛ لأنه إذا لم يكن المأمور مصرّاً على المعصية أو ترك الواجب لا إصرار استمرار ولا إصرار تكرار، ولا عازماً أو قاصداً فعل معصية أو ترك واجب، فإنه لا يوجد منكر في البَين حتى يجري النهي عنه ولا واجب متروك حتى يتمّ الأمر به، فالموضوع منتفٍ عملياً، فلا معنى للوجوب.

هذا الدليل هو العمدة وهو الصحيح، لا ما ذكره السيّد المرتضى وغيره من أنّ الحكم بوجوب الأمر والنهي إنما يكون الغرض منه هو عدم وقوع المنكر وارتفاع المعروف في الزمن القادم، ومع الإصرار أو القصد يتحقّق المنكر في المستقبل، فيجب النهي[٢].

والسبب في الإعراض عن هذا الاستدلال ـ بعد تخطّي احتمال الموضوعية في الأمر والنهي في الحكم بوجوبهما ـ هو أنّ غاية هذا الدليل هو الحكم بوجوب الأمر والنهي عند الإصرار لا رفع الحكم عند عدم الإصرار، والمطلوب هو الثاني أيضاً[٣].

إلا أنّ التحليل يقضي برجوع كلام المرتضى إلى ما قلناه أولاً، غايته أنه استبدل مفهوم «الموضوع» بـ «الغرض»، فإنه عندما يذهب إلى أنّ الغرض هو رفع المنكر، فهذا معناه أنه مع عدم الإصرار لا منكر حتى يتمّ رفعه، فلا غرض، فلا معنى للحكم بالوجوب. نعم، قد يختلف بيان السيّد المرتضى عن غيره مما تقدّم في أنه أخذ

---

(١) مباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ والمفاتيح ٢: ٥٥؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٠؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٥٥.

(٢) الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٥ ـ ٥٥٦؛ والكافي في الفقه: ٢٦٥.

(٣) موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٩٢.

الإصرار موضوعاً، فلابدّ من إحرازه، بخلاف البيان المتقدّم الذي أخذ عدم الإصرار نافياً للموضوع، وهو غير صحيح.

وفي مقابل هذا كلّه، يظهر من السيد فضل الله تخلّيه عن هذا الشرط، أو أنّه لا ضرورة لممارسة المأمور والمنهي المعصية فعلاً أو ظهور الإصرار منه على الاستمرار، وأنّه يكفي إحراز العزم على التكرار في ثبوت الوجوب(١).

وكلامه غير واضح؛ إذ لم يظهر لنا تمييزٌ بين مفهوم الإصرار ومفهوم العزم على التكرار بملاحظة ما يقصدونه بالأوّل، وإلا فلا يبدو أنّ مرادهم الافتخار بالمعصية ثانيةً وعدم المبالاة بتكرارها والتمرّد على طلب تركها منه.

لكن مع هذا كلّه، فالحقّ أنّ الإصرار أو العزم ليسا بشرط، إنّما الشرط هو كون المأمور ممّن يقع في المعصية قريباً، فإنّ الإطلاقات تشمله لزجره عنها، فلو علم أنه سيرتكب المعصية في الغد لكنه الآن غير عازم عليها ولا قاصد لها ولا مصرّ، إلا أنّ ظروفه في الغد تجعلنا على علم بوقوعه فيها، فلماذا لا تكون الأدلّة شاملةً هنا؟ فالصحيح أنّ الشرط هو كونه بحيث يشرف على الوقوع في المعصية.

وهذا يعني أنّه لو سلك فردٌ أو مجتمع مسلكاً ليس بالحرام في نفسه، لكنّه يؤدي إلى الحرام بنحو اليقين أو الدليل المعتبر، فلا يبعد وجوب التدخّل للحيلولة دون وقوع الحرام، فليس الأمر والنهي خاصّين بحالة ما بعد وقوع المعصية، بل يشملان ما قبل ذلك أيضاً؛ نظراً لملاك الطريقية والغرضية التي فيهما، نعم لا يكاد يخلو سبيل إلا أن يفضي إلى وقوع حرام هنا أو هناك، فلا يجب قطع سبيل المباحات بحجّة سدّ الذرائع، كما وجدناه عند بعض التيارات المفرطة، حيث حرّمت العديد من المباحات ـ كعمل المرأة وتعلّمها ـ تحت شعار سدّ الذرائع، وإنما المطلوب السعي للحيلولة بين المباح والحرام، وإلا لزم نهي الرجال عن الزواج مع العلم

---

(١) فقه الشريعة ١: ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

الإجمالي بحصول معصية بعد الزواج، كما لا يبعد حصول هذا العلم، وقد بحثنا في موضعه، تحت عنوان «نظرية الترابط في الأفعال» ما يخصّ مثل هذه الموارد؛ فليراجع[1].

من هنا، فالخلاف الرئيس في مسألة شرط الإصرار يكمن في أنّه توجد حالات:

١ـ حصول العلم واليقين الوجدانيين بإصرار العاصي عن المعصية، وفي هذه الحال لا نقاش في وجوب الأمر والنهي؛ إذ المفروض تحقّق الموضوع حتماً وكون المورد مشمولاً لأدلّة الوجوب.

٢ـ حصول العلم واليقين الوجدانيين بعدم قصد المأمور والمنهي للمنكر ولا إصراره عليه، ولا كونه على شرف وقوع المعصية منه، وهنا يأتي ما تقدّم من انتفاء الموضوع والغرض، فلا يكون المورد مشمولاً لأدلّة وجوب هذه الفريضة.

٣ـ أن يقع الشك في إصراره على المعصية وعدمه أو في قصده لها وعدمه، ولا تقوم أيّ أمارة معتبرة لا على إثبات إصراره أو قصده، ولا على نفيهما.

ذكر المحقّق العراقي هنا أنّ الوجوب ساقط؛ استناداً إلى أصالة عدم كون المأمور والمنهي من العاصين (بالقصد أو الاستمرار)، بل قد يحرم أمره ونهيه لو لزم منه توبيخ أو ضرب أو هتك لحرمته[2]، ولعلّه لهذا ذهب بعض الفقهاء إلى سقوط الوجوب هنا[3].

وما ذكره صحيح؛ فإنّ أصالة العدم تنفي الموضوع حكماً، بل يمكن القول بأنه من الشكّ في فعلية الحكم بالوجوب؛ لفرض الشك في تحقّق موضوع وجوب الأمر والنهي، والأصل العدم.

---

(١) انظر: حيدر حب الله، بحوث في فقه الحج: ٢١٨ ـ ٢٣٢.

(٢) شرح التبصرة ٤: ٤٥٢؛ وموسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٩٤.

(٣) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ١٤٩؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٥٦؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٠.

ومنه يظهر أنّ ما ذهب إليه بعض الفقهاء ـ كالشهيد الثاني[١] ـ من وجوب الإنكار في هذه الحال، غير صحيح؛ فإنه بعد فرض الشك في الموضوع لا معنى للتمسّك بإطلاقات الأدلة؛ كما لا معنى للاستصحاب؛ لأنّ العزم على التكرار أو على أصل قصد المعصية مشكوك الحدوث. وقصدُ المعصية الأولى معلوم الارتفاع بتحقّقها أولاً، فلا معنى للاستصحاب هنا. واستصحاب الوجوب ـ كما ذكره بعضهم[٢] ـ لا معنى له في فرض الشك في أصل قصد المعصية للمرّة الأولى؛ بل مقتضى الاستصحاب هو عدم الوجوب هنا؛ وأما في الإصرار بمعنى أنّنا علمنا بصدور المعصية منه وشككنا في عزمه على التكرار، فهنا وإن سقط الوجوب بملاحظة التكرار، لكنّ أصالة عدم توبته تحقّق موضوع الوجوب بلحاظ أمره بالتوبة عمّا كان صدر منه سابقاً، وهذا موضوع آخر ينتفي تلقائياً لو علم بتوبته بعد المعصية الأولى.

٤ ـ أن تقوم أمارة أو يظهر مؤشر له حجية واعتبار شرعيين مثل البينة أو إخبار الثقة وتحقق الظن، وهنا ذهب كثير من الفقهاء إلى سقوط الوجوب أو ثبوته بها[٣]؛ فيما ذهب فريقٌ آخر إلى عدم السقوط[٤].

والصحيح هنا أنّ هذه الأمارة إذا كانت شرعيةً كالبيّنة وخبر الثقة الحجّة وكان

---

(١) انظر: مسالك الأفهام ٣: ١٠٣.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٧٠.

(٣) راجع: إشارة السبق: ١٤٦؛ والسرائر ٢: ٢٣؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٣٣؛ والكافي في الفقه: ٢٦٥؛ وكشف الغطاء ٤: ٤٢٩؛ والمختصر النافع: ١٣٩؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٧ ـ ٥٣٨؛ والجامع للشرائع: ٢٤٢؛ والحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٨٨؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٧٠.؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١.

(٤) راجع: مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٠؛ والسبزواري، كفاية الأحكام ١: ٤٠٥؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٣.

هذا المورد مما يشمله دليل حجيّتها أمكن الأخذ بها؛ عملاً بدليل الحجية وتكون بمثابة العلم على المستوى العملي، أما في غير ذلك فإن بلغ الظن الناتج منها حدّ الاطمئنان كانت معتبرةً حينئذٍ وملحقةً بالعلم بل هي منه عرفاً هنا، وإلا كانت ملحقةً بصورة الشك التي تقدّمت وأنه يسقط الوجوب معه.

وبناءً على ما تقدّم، يظهر أنّه مع العلم أو الاطمئنان أو الأمارة الشرعية على الإصرار أو القصد أو على عدمهما يعمل بمقتضى ذلك، وإلا سقط الوجوب، وإن ظلّ الجواز ما لم يلزم محذور آخر، سواء حصل الظنّ أو الاحتمال الصرف أو الشك المتساوي الطرفين.

تأثيرات شرط الإصرار والقصد

يمكن هنا طرح مجموعة من الحالات التي يلزم معرفتها في ضوء القاعدة التي تقدّمت في شرط الإصرار، وأهمها:

١ ـ لو كان قاصداً للاستمرار في المعصية، ثم شككنا في بقائه على قصده أو إقلاعه عنه، فقد ذكر السيد الخميني أنه يحتمل وجوب الأمر والنهي على إشكال[١].

ولعلّ منشأ التردّد اعتبار كلّ لحظةِ إصرار بمثابة عنوان قائم بنفسه، ففي الزمن اللاحق لا يحرز القصد والاستمرار، فلا تشمله إطلاقات الأمر والنهي.

لكنّ الصحيح هو إمكانية الاستناد إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب، فنستصحب إصراره استصحاباً موضوعياً فيثبت الحكم حينئذٍ، والإصرار وإن أمكن أن يتقطّع زمنياً إلا أنّ العرف ينظر إليه بوصفه أمراً واحداً مستمرّاً.

٢ ـ اتضح مما تقدّم أنه في مورد صدور معصية من شخص يترتب أمران:

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٧٠.

المعصية نفسها والتوبة منها، وقد يسقط الوجوب من ناحية المعصية بعدم إصراره عليها، لكنه يجب من ناحية التوبة[١].

ويظهر من أستاذنا السيد محمود الهاشمي أنّه مع عدم الإصرار لا يجب الأمر والنهي ولو لم يتب، لكن مع الجهل بوجوب التوبة يجب الإرشاد[٢].

ويمكن التعليق عليه بأنه إذا قصد السيد الأستاذ أنّه لا تجب التوبة، فهذا خلاف كلامه اللاحق، وخلاف ما اختاره في مواضع أخر[٣]، ومع وجوبها وترك العاصي لها ملتفتاً يكون المورد مصداقاً لفعل الحرام، فلماذا لا يدخل في دائرة الأمر والنهي؟![٤].

وعليه، فالصحيح أن يقال: إنه إذا قيل بوجوب التوبة ـ كما هو الصحيح عقلاً وقرآناً ـ فإن كان معناها مجرّد ارتفاع حالة العزم على الفعل والعود إلى ما قبل مرحلة صدوره فقد تحقّقت بمجرّد عدم الإصرار، وإن أضيف إليها العزم على الترك أو الندم والاستغفار، وجب الأمر بالمعروف بلحاظها حينئذٍ؛ لكونها من موارد هذه الفريضة بصرف النظر عن ذات فعل المعصية الأخرى.

٣ ـ قد يتصوّر العاصي قدرته على فعل المعصية مرّةً أخرى، لكنه في واقع الحال عاجزٌ عن ذلك، فلو علمنا بعجزه وأنه غير قادر على الفعل على مستوى التكرار أو

---

(١) انظر: الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٩١؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٧٠، ٤٧١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٣؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٧؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٣.

(٢) الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٣.

(٣) المصدر نفسه ١: ١٨.

(٤) كنت سألته ـ حفظه الله ـ عن ذلك فأفاد ما يعطي أنّه يجب الأمر والنهي بملاحظة التوبة وأنّه حذف ذلك من نصّ السيد الخوئي؛ لعدم كونه من موارد البحث، لا لاعتقاده بعدم الوجوب.

قامت أمارة معتبرة على ذلك، فهل يجب أمره أو نهيه إذا كان عازماً على التكرار مع جهله بعجزه؟

ذهب السيّد الخميني إلى عدم وجوب النهي عن الفعل غير المقدور، وأنّ الواجب خصوص النهي عن ترك التوبة أو عن حالة العزم على المعصية على تقدير القول بالحرمة[1].

وما ذهب إليه رحمه الله صحيح؛ إذ الغرض من الأمر والنهي ـ وهما واجبان غير عباديين كما قلنا سابقاً ـ هو تحقيق المعروف خارجاً وارتفاع المنكر كذلك، ومع عجز الفاعل عن الفعل الحرام مرّةً أخرى لا معنى لأمره أو نهيه، إذ سيصبح الفعل بلا غرض حينئذٍ وبلا معنى. نعم، لو قيل بأنّ حالة العزم على المعصية أو التجرّي هي فعلٌ حرام في حدّ نفسه وجب النهي من هذه الزاوية، لكونها حراماً مستقلاً يمكن تصوّر معنى للنهي في موردها؛ إلا أنّ الكلام في حرمة حالة العزم هذه أو حالة التجرّي، والتفصيل موكول إلى تلك المباحث فلتراجع في محلّها، وإن كان الأقرب عدم حرمة التجرّي.

٤ ـ لو كان المأمور عازماً على ارتكاب الحرام لو حصلت له القدرة، ثم علمنا بأنّ القدرة قد حصلت له وتجدّدت، وجب الإنكار[2]؛ لتحقّق الموضوع حينئذٍ، وهو القدرة مع العزم الذي به يصبح المأمور مصرّاً على المعصية أو ممّن سيقع فيها، ومجرّد تخلّل العجز بين صدور المعصية الأولى وعود القدرة على المعصية الثانية لا يضرّ؛ لأننا ننظر هنا إلى تحقّق الموضوع بعد ارتفاع العجز فقط.

٥ ـ قد يحصل أن يعتقد العاصي بعجزه عن الاستمرار أو التكرار للفعل، لكنه يكون في واقع حاله قادراً على ذلك، وعلمنا بأنه بمجرّد علمه بمقدرته على الفعل

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٧١.

(٢) المصدر نفسه.

سوف يأتي به، فهنا ذهب السيد الخميني إلى أنّه إذا علم بأنّه زال منه اعتقاده بالعجز وجب الإنكار لكن بحيث لا نُعلمه بخطئه، وإلا فلا يجب نهيه عن المنكر[1].

ولعلّ المستند في ذلك أنه مع بقائه على اعتقاد العجز يسقط الوجوب من حيث إنه لن يُقدم على الفعل مرةً أخرى؛ إذ إنه يتصوّر نفسه عاجزاً، واعتقاد العجز يفني حالة العزم على الفعل ثانيةً عنده، فيزول شرط العزم أو الإصرار أو الإرادة للفعل، فينتفي العلم بوقوع الفعل منه ثانيةً، أما إذا زال اعتقاده فمن الطبيعي أنّ الموضوع سوف يتحقّق مجدّداً؛ لأنّ المفروض أننا نعلم بأنّه سوف يرتكب الحرام لو علم بقدرته وقد زال اعتقاده بالعجز وحلّ مكانه علمه بقدرته على الفعل، وهذا يُنتج عزمَه مجدّداً على الفعل فيتحقّق شرط العزم أو الإصرار، وأما إذا قصد بأنّنا نعلم بأنه سيزول اعتقاده بالعجز لاحقاً لكنه لم يزل حالياً، فهنا لا معنى ـ على نظرية المشهور ـ للحكم بالوجوب، كما فعل السيد الخميني الذي يظهر منه اختيار قول المشهور؛ إذ في ظرف الجهل لا يوجد إصرار ولا عزم فعليٌّ، فكيف حكمنا بالوجوب رغم عدم تحقّق شرط الوجوب وهو الإصرار أو العزم؟! اللهم إلا أن يقال بكفاية العزم التقديري المعلّق على شرط نعلم بحصوله. أما على ما بنينا عليه من كفاية العلم بصدور المعصية منه في المستقبل بصرف النظر عن عناوين الإصرار أو العزم مما لم يؤخذ في لسان دليلٍ لفظي لا في كتاب ولا في سنّة، فهنا يغدو المستند واضحاً؛ لفرض علمنا بأنّ الحرام سيصدر منه في المستقبل بعد علمنا بأنّ اعتقاده العجز سوف يزول؛ فيجب نهيه عن المنكر وفقاً للصياغة التي اخترناها لهذا الشرط هنا.

وأما أن لا يكون النهي بحيث نُعلمه بخطئه، فهنا إن أريد منه نهيه بعد زوال اعتقاده فلا معنى لهذا الشرط؛ إذ بعد زوال اعتقاده يكون قد علم بواقع الحال، فنهينا له لن يغيّر عنده شيئاً، وأما إذا أريد نهيه قبل زوال اعتقاده فقد يكون الوجه

---

(١) المصدر نفسه.

فيه أنّ فيه إعانة على الاثم؛ لأننا ألفتنا نظره إلى قدرته، والمفروض أنه لو التفت إلى قدرته سيرتكب المعصية، لهذا قيّد الوجوب بأن لا يكون فيه إعلامٌ له بخطئه.

ولا بأس بهذا الكلام، إلا إذا علمنا بأنّ نهينا له عن المنكر سيؤثّر فيه قطعاً وسيقلع عن الحرام، فإنه في هذه الحال لا ضير في علمه بواقع قدرته المستقبلية؛ إذ لا تصدق الإعانة أو غيرها من العناوين، سواء قلنا بحرمتها أم لا.

نتائج شروط المأمور والمنهيّ

هذه هي شروط المأمور والمنهي، وقد تبيّن أنّ الصحيح منها:

١ ـ شرط التكليف من البلوغ والعقل والاختيار.

٢ ـ شرط التنجّز على تفصيل تقدّم.

٣ ـ شرط كونه على شرف صدور المعصية منه أو شرط العلم بوقوع المعصية منه في المستقبل. وأما غير ذلك ممّا ذكروه فليس بشرط.

ونذكّر مجدّداً بأنّ طريقة بحثنا المتقدّمة فيها مجاراة لنظرية المشهور في أنّ الأمر والنهي مطلوبان بنفسيهما، أمّا على نظريتنا من أنّ المطلوب هو الاتصاف اللاحق للفرد أو الجماعة فلابدّ من التعديل بملاحظة الاتصاف المذكور، ففي موارد النفي نلتزم بما نفيناه في الأبحاث المتقدّمة، أمّا في موارد إثبات الوجوب فلا نثبت الوجوب إلا بقدر تحقيقه لعنصر الاتصاف.

المحور الرابع

شروط المأمور به والمنهيّ عنه أو محلّ الأمر والنهي

النوع الرابع والأخير من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو شروط محلّ الأمر والنهي، أو شروط المأمور به والمنهي عنه، أو شروط المحتَسَب فيه، ويمكننا ذكر بعض الشروط هنا، على الشكل التالي:

١ـ العنصر الإلزامي، معروفية المعروف ومنكرية (نكر) المنكر

أوّل شروط المأمور به والمنهيّ عنه أن يكونا إلزاميين، فلو لم يكونا كذلك لا يجب الأمر ولا النهي، بل يكون مستحبّاً كما تقدّم سابقاً، فلا يجب أمر الغير بصلاة الليل كما هو واضح؛ وقد عبّر في بعض الكلمات عن هذا الشرط بمعروفية المعروف ومنكَرية المنكر[١].

ومن الواضح أنّ عنصر الإلزام هذا أو عنصر المعروفية والمنكَرية لا فرق فيهما بين أن يكون بحكم العقل أو بحكم النصّ من كتاب أو سنّة، كالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي أو شكر المنعم أو طاعته سبحانه، كما لا فرق في المنكر بين أن يكون من الصغائر أو من الكبائر كما صرّح به بعضهم[٢]؛ لصدق المنكر على

---

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٩٧.

(٢) عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٩٢؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٦٥؛

الجميع، وقد حقّقنا سابقاً في حقيقة المنكر والمعروف لغةً وعرفاً وعقلاً ونصّاً وتوصّلنا إلى هذا المعطى الوسيع، فلا نعيد.

هذا كلّه على غير نظريتنا في مسألة الاتصاف، وإلا فإن إلزامية الفعل قد لا تكون مأخوذة بالضرورة كما بيناه سابقاً فلا نعيد.

٢ـ كون الوجود أو العدم في حال التحقّق ولو في المستقبل

هذا الشرط من الشروط الواضحة، ولعله هو مقصود القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن يكون المنكر حاضراً وظروفه متوفّرة[١]، فلو لم يكن المأمور والمنهي يفعل المنكر حالاً أو يشرف المنكر على الصدور منه خلال دقائق أو ساعات أو أيام قليلة لم يكن معنى لأمره أو نهيه؛ إذ لا معنى لذلك من زاوية المنكر الذي تحقّق ومضى زمنه إلا بملاحظة عنصر التوبة منه الذي لم ينقضِ زمانه بعد.

ويجب التحقّق من كون المعصية في شرف الوقوع، وأن لا يحصل استعجال في الحكم على الأفراد، تماماً كما يجب التحقّق بشكل تام من أصل كون هذا الفعل معصيةً أو شراً.

نعم، تبقى حالة العلم بصدور المعصية في المستقبل البعيد مع عدم الأخذ بالشروع بمقدّمات تحقّقها، كما لو كان عازماً على قتل شخص إذا جاء إلى هذه المدينة أو القرية وكان مجئ ذلك الشخص بعيداً، بحيث نعلم أنه لن يأتي قبل أعوام، فهل يجب النهي الآن أم لا؟

لا يبعد الوجوب؛ لشمول الأدلّة له، ولم يظهر لنا مقيّد لفظي أو لبّي يلغي هذه الحالة من تحت دلالة الأدلّة؛ إذ ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها.

واللنكراني، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٧.

(١) شرح الأصول الخمسة: ٨٩.

نعم، هنا حالتان:

الأولى: أن يكون عنصر (المستقبل) موجباً لانعدام التنجيز أو شرط الوجوب في الحال، كما لو كان صغيراً الآن وعازماً على المعصية في المستقبل بعد بلوغه، فقد يقال بعدم وجوب نهيه الآن؛ لانخرام شرط التكليف لا سيما مع بُعد زمن المستقبل، ولو وجب فبعنوان آخر.

الثانية: أن يكون العلم بالمعصية في المستقبل من نوع العلوم الإجماليّة الواسعة الأطراف، كالعلم بأنّ بعض الناس سيرتكبون الحرام غير المعيّن في المستقبل، أو العلم بأنّ زيداً سيرتكب بعض المحرّمات في المستقبل ولا ندري متى وما هي؟ فإنه لا يحرز شمول الأدلّة لمثل هذه الحالات، بل هي منصرفة عنها بملاحظة البُعد الفردي للفريضة، وإلا لو كان واجباً لكان حرجاً بل لكثرت الأسئلة حوله.

هذا وقد ميّز الغزالي[1] في المسألة، فشرط الوجود في الحال حيث رأى أنّ المطلوب لو انقضى ـ ولو علم بصدوره في المستقبل ـ هو الوعظ فقط لا الحسبة، ويبدو أنّ مراده استخدام المرحلة الثالثة من الأمر والنهي، ولكن لم يظهر لنا وجهه.

وممّا تقدّم يظهر أنّ من القواعد الأساسيّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التثبّت في تحقّق موضوع الفريضة، بمعنى عدم الاستعجال في الإنكار على الآخرين قبل التثبّت من صدور المعصيّة منهم أو أنّهم على شرفها، ومجرّد الظنون والتخمينات ـ كما يفعله بعضهم ـ لا تنفع، ما لم تكن معتبرةً شرعاً.

٣ ـ ظهور المنكر وعدم خفائه

يظهر من بعض كلمات أنهم يشترطون في المنكر أن يكون ظاهراً غير مخفيّ أو مستور، ووفقاً لذلك حكم هؤلاء بعدم جواز التجسّس على من ستر نفسه لمعرفة

(١) راجع: إحياء علوم الدين ٢: ٣٨٩؛ وحنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٦٠.

فعله للمنكر أو تركه للمعروف، و يكفي الظاهر الذي أمرنا بمعاملة الناس على وفقه[١].

لكن بمراجعة كلمات بعض من نسب إليهم ذلك لا يظهر منهم أكثر من تحريمهم التجسّس[٢]، لا اشتراط ظهور المعصية في وجوب الأمر والنهي.

والصحيح أنّ الظهور ليس بشرط هنا، وقد تمّ الخلط بين أمرين؛ وهما: حرمة التجسّس لكشف الحال مقدّمةً للأمر والنهي، وحكم الأمر والنهي بعد العلم بالمعصية ولو كانت مستورةً وعلم بها عن طريق التجسّس، ففي الحالة الأولى يحكم بالحرمة لما دلّ على حرمة التجسّس، ولا يعارض أو يزاحم هنا التكليفُ بالأمر والنهي؛ لفرض عدم العلم بالمنكر بعدُ حتى يتوجّه خطاب فريضة الأمر والنهي، فليس في البين سوى أدلّة حرمة التجسّس.

خفاء المنكرات وحدود الرخصة في التجسّس (حرمة الحياة الخاصّة)

نعم، هناك بعض الموارد الفقهية التي رأينا فيها تجويزاً للتجسّس بما قد يتصل بعض الشيء بموردنا، وهي:

أ ـ إفتاء السيد الخوئي بجواز التجسّس على مهربّي المخدرات ومتعاطيها[٣].

والوجه في ذلك أحد أمرين:

الأوّل: ما ذهب إليه السيد الخوئي نفسه في ظاهر بعض الاستفتاءات، من أنّ حرمة التجسّس خاصّة بما يترتب عليه الفساد أو كشف ما لا يرضى الشارع بكشفه

---

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانيّة ٢: ٥٠٣؛ والغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٣٨٩؛ وموسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ١٩٨؛ وحسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٦٠.

(٢) الجزائري، التحفة السنية: ٢٠٢؛ وعبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٤٨؛ والكلباسي، منهاج الهداية: ١٨٨؛ ومفاتيح الشرائع ٢: ٥٥.

(٣) صراط النجاة ٣: ٢١٨.

لصاحبه[١].

وهذا الوجه لا نعرف له مستنداً إذا كان السيد الخوئي فعلاً قد تبنّاه، فإنّ أدلّة حرمة التجسّس من الكتاب والسنّة مطلقة غير خاصّة بهذا المورد، وبعد البحث والتتبّع لم نعثر على ما يوجب التقييد المذكور إذا صحّت نسبته، فلا وجه له.

الثاني: أن يكون ملاك هذه الفتوى هو قانون التزاحم على أساس حجم المخاطر التي تنزل بالناس جرّاء هذه الموادّ المخدّرة، فلا تكون ـ أي الفتوى ـ تفصيلاً في شيء، بل لا تختصّ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى في التبرير الأوّل.

ب ـ إفتاء السيد علي الخامنئي بجواز التجسّس الإداري على الموظفين، بمعنى جواز مراقبة العمل الإداري لدى الدولة لمعرفة التخلّف وعدمه، دون مراقبة موظفي الدولة خارج نطاق العمل والخدمة[٢].

وهذا الحكم واضح المدرك على أساس العنوان العام القاضي بلزوم نظم الأمور وإدارة الدولة وتحسين مؤسّساتها، ولولا ذلك للزم الحكم بالحرمة والعمل بأصالة حمل عمل المسلم على الصحّة.

ويمكن تخريج هذه الفتوى أيضاً بما يشمل المؤسّسات الخاصّة غير الرسمية فضلاً عن الرسميّة، وذلك انطلاقاً من الشروط المدوّنة في عقود العمل أو الشروط الضمنيّة القاضية بجواز المراقبة والتفتيش، فيجوز حينئذٍ بملاك أنّ الطرف الآخر هو من أجاز ذلك، فأسقط حرمة نفسه وحقّه في هذا المضمار، وقد أشرنا في محلّه إلى عودة التجسّس إلى باب الحقوق، وأنّ عدمه حقّ يسقط بالإسقاط.

ج ـ فتوى الإمام الخميني في رسالته التي وجّهها إلى أجهزة ملاحقة المخالفات القضائية والإدارية، وهذا نصّها: «إنّ التجسّس على أحوال الأشخاص غير

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٣٠٧.

(٢) الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٠٨.

المفسدين، وعلى ما عدا الفئات المخرّبة ممنوع مطلقاً، وتوجيه الأسئلة إلى الأفراد حول عدد المعاصي التي ارتكبوها ـ كما تفيده بعض التقارير ـ مخالف للإسلام، والمتجسّس عاصٍ»[١].

ووفقاً لذلك، جاء في نصّ دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ما يلي: «الرسائل والمكالمات الهاتفية، والمخابرات البرقية، والتلكس، لا يجوز فرض الرقابة عليها أو منع إيصالها إلا بقانون»[٢]، ومن الواضح أنّ المراد بالاستثناء ـ أي القانون ـ ما يكون بعنوان ثانوي طارئ. هذا، وقد نصّ على هذا الأمر أيضاً الشيخ المنتظري في رسالته العملية[٣]، وكان أشار إليه من قبل بعض فقهاء أهل السنّة كذلك[٤].

وهذه الفتوى وهذا القانون مطابقان للدليل، كما تقدّم، وظاهرهما الشمول للمسلم والكافر في الدولة الإسلامية، وهو الصحيح، وإن كان ظاهر كلمات بعض الفقهاء اختصاص حرمة التجسّس بالمسلم[٥]، وربما كان كلامهم هذا منصرفاً عن مثل مواطني الدولة الإسلامية. نعم، في الاستثناء الوارد في الدستور ـ وكذا في فتوى الإمام الخميني ـ من الواضح أنّ المدرك هو العناوين الأخرى كحفظ النظام أو ما شابه ذلك، فيوافق ما توصّلنا إليه.

وقد نصّ السيد الكلبايكاني على أنّ التجسّس ليس من وظيفة الحاكم؛ لأنّ فيه إشاعة الفحشاء[٦].

---

(١) من بيان له بتاريخ ١٥ ـ ١٠ ـ ١٣٦١هـ. ش(١٩٨٢م).

(٢) الدستور الإيراني، المادة: ٢٥.

(٣) المنتظري، توضيح المسائل: ٤٥٣.

(٤) راجع: النووي، شرح مسلم ٢: ٢٦؛ والغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٣٨٩.

(٥) راجع ـ لمزيد من الاطلاع ـ: زبدة البيان: ٤١٧؛ والتحفة السنيّة: ٣٢٥؛ وكشف الغطاء (حجري) ٢: ٣٩٨.

(٦) الكلبايكاني، الدرّ المنضود ٢: ١٢٤.

وكلامه غير واضح من حيث المدرك؛ فإنّ إشاعة الفحشاء إما بمعنى نشر خبرها أو الدعم والترويج لوقوعها، وكلاهما لا علاقة له بالتجسّس، كما هو واضح، إلا إذا جعل اطّلاع المتجسّس إشاعة، فيرد عليه أنّ الآية بصدد تحريم إشاعة نفس الفاحشة لا خبرها.

هذا كلّه في حكم التجسّس نفسه ولو لغرض دعوي، أما لو تجسّس في مورد يجوز فيه التجسّس أو يحرم، واطّلع على المعصية بحيث تمّ العلم بها، فهنا يكون المورد مشمولاً لأدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإطلاقها أو عمومها، ومجرّد أنّ العلم بالمعصية جاء عن طريق التجسّس ولو حراماً لا يضرّ كما هو واضح. نعم يؤخذ في الأمر والنهي هنا عدم الضرر.

بهذا يظهر أنّ المأمور به والمنهي عنه ليس لهما إلا شرط واحد، وهو أن يكون المأمور به معروفاً وأن يكون المنهي عنه منكراً بالبيان الذي تقدّم، وهذا ليس بشرط بل هو جزء من مفروض هذه الفريضة.

وبهذا يتم الكلام ـ والحمد لله ـ في شروط فريضة الأمر والنهي، وقد خلصنا إلى بعض الشروط ونفينا بعضها الآخر.

الفصل الرابع

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
المراتب والوسائل والآليات

تمهيد

تحدّث الفقه الإسلامي عن آليات الأمر المعروف والنهي عن المنكر تحت عنوان «مراتب الأمر والنهي»، وهو ما يطلق عليه في مجال الحسبة تسمية: درجات الاحتساب، حيث جُعل على مراتب لا يجوز تخطّي الدانية منها إلى العالية إلا بعد اليأس من تأثيرها، وكان الخطّ العام هو «قانون الأيسر»، حيث ذهب الفقهاء إلى أنه لابد من استخدام الوسائل الأخفّ والأيسر في مواجهة المنكر، مثل العبوس أو إشارات الوجه، والارتقاء بها تدريجياً نحو مراحل النهي اللساني، وصولاً إلى استخدام العنف الجسدي بالضرب أونحوه، بلوغاً في الحديث إلى الجرح والقتل.

وقد عرف بين الفقهاء[1] عنونتهم مراتب الإنكار ضمن ما يلي:

١ ـ الإنكار بالقلب، واعتبروها المرحلة الأولى والأيسر.

٢ ـ الإنكار باللسان، وهي المرحلة الوسطى.

٣ ـ الإنكار باليد، وهي المرحلة العليا.

وجعلوا ضمن كلّ مرحلة مراتب أيضاً يتدرّج بها كما يتدرّج في المراتب نفسها،

---

(١) إنّما عبّرنا بأنّ هذا هو المعروف؛ لأنّ بعض الفقهاء بيّن المراتب بشكل آخر يرجع إلى هذا الشكل، فمثلاً الغزالي جعلها خمس مراتب في موضع، وثمانية في موضع آخر، فانظر له: إحياء علوم الدين ٢: ٣٧٨، ٣٩٤ ـ ٣٩٩؛ وجعلها القاضي سعيد القمي ست مراتب، فانظر له: شرح توحيد الصدوق ١: ٧٤٢ ـ ٧٤٣.

فمثلاً لا يجوز عندهم الضرب المبرح إذا كان يمكن حلّ الأمر بالضرب الخفيف، ولا يجوز التوبيخ مادام مجرّد الوعظ مؤثراً وهكذا.

بدورنا سوف نبحث ـ بدايةً ـ عن كلّ مرتبة مفترضة على حدة؛ لنحدّد مضمونها وأساليبها والمستند فيها ودائرتها، ثم بعد ذلك ننتقل إلى دراسة قانون الترتيب أو قانون الأيسر لندرسه وأدلّته ومدياته، ثم نختم ثالثاً بعنوان: الوسائل المحرّمة في الأمر والنهي، لندرس مدى إمكانية استخدام طرق غير شرعية لتحقيق هذه الفريضة الإلهية وغاياتها، والبحث يكون في مبدأ «الغاية تبرّر الوسيلة في الأمر والنهي». وعليه، ففي هذا الفصل عدّة محاور، نذكرها على الشكل التالي.

المحور الأوّل

مراتب الأمر والنهي: التحديد، الدليل، والدائرة

نشرع في هذا المحور بدراسة كلّ مرتبة مفترضة من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحيث كانت مجتمعةً ضمن ثلاث: القلب واللسان واليد، لهذا سيكون البحث ضمن مجالات ثلاثة هي:

١. مرتبة القلب أو الإنكار الباطني

أوّل مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كلمات الكثير من الفقهاء المسلمين هي مرتبة القلب، وبالرجوع إلى هذه الكلمات نجد أنهم يقصدون بالقلب هنا أحد معنين، وربما كليهما[١]، **وهذان المعنيان هما:**

١ ـ **كراهة المنكرات في القلب ومحبّة المعروف كذلك**، بمعنى عدم الرضا القلبي بالمنكرات الحاصلة في المجتمع والاشمئزاز منها والتنفّز الداخلي الباطني منها، في مقابل محبّة المعروف والرضا به والارتياح له والانسجام الروحي والعاطفي معه[٢]، ذلك كلّه إلى جانب العنصر الاعتقادي بمعنى الاعتقاد بوجوب ما تركه الناس من واجبات وحرمة ما اقترفوه من المحرّمات[٣]، بل في بعض كلام الشيخ الطوسي ما

---

(١) كما يلوح من بعض الكلمات، مثل: العلامة الحلي، إرشاد الأذهان ١: ٣٥٢.

(٢) انظر: كفاية الأحكام ١: ٤٠٥.

(٣) انظر: مسالك الأفهام ٣: ١٠٣؛ وقواعد الأحكام ١: ٥٢٥؛ والتنقيح الرائع ١: ٥٩٤.

يفيد كفاية هذا الاعتقاد الأخير[(١)]، وبعضهم أضاف الدعاء بهداية فاعل المنكر[(٢)]، وقد جعل بعضهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائماً على التولّي والتبرّي؛ لأنّ هذه الفريضة تقوم على إنكار المنكر بالقلب، وهو التبري منه، ومحبة المعروف بالقلب، وهذا معنى تولّيه، ليُنتَقَل إلى مرحلة العمل[(٣)].

لكنّ هذا المعنى الذي قد يكون هو الظاهر من إطلاق لفظ القلب دون تقييد أو توضيح، كما يراه الشهيد الثاني[(٤)]، لما في كلمة «القلب» من مفهوم وجداني داخلي مرتبط بالاعتقاد تارةً وبالحبّ والبغض تارةً أخرى.. هذا المعنى لا يصحّ إدراجه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ ظاهر أدلّة هذه الفريضة كونها تشير إلى آمر ومأمور وواعظ ومتعظ وناهٍ ومنهيّ وزاجر ومزجور، فهي فعل له طرفان يصدر من أحدهما ويسقط ويُصبّ على الآخر؛ لهذا تحدّثوا فيها عن احتمال التأثير وعن الأمن من الضرر وتحدّثوا فيها عن شروط المأمور والمنهي، وهذا المعنى للقلب لا يسمّى أمراً ولا وعظاً ولا نهياً ولا زجراً لا في اللغة ولا في العرف، بل ولا يظهر ذلك في الاصطلاح، ولو كان هذا المعنى للقلب واجباً فهو واجبٌ بدليل مستقلّ وردت فيه النصوص أو كان وجوبه من توابع الإيمان بالله وتصديق الرسول ﷺ وجميع ما جاء به، على حدّ تعبير بعض الفقهاء[(٥)].

من هنا، فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ النجفي[(٦)] من الإشكال على المحقّق الحلّي

---

(١) النهاية: ٣٠٠.

(٢) المقداد السيوري، التنقيح الرائع ١: ٥٩٤.

(٣) محمد سند، الصحابة بين العدالة والعصمة: ٣٠١.

(٤) مسالك الأفهام ٣: ١٠٤.

(٥) الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٨٦؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٠٣ ـ ١٠٤؛ والروضة البهية ٢: ٤١٧؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ وفقه الصادق ١٣: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٦) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

وغيره حيث قال الحلّي: «ومراتب الإنكار ثلاث: بالقلب، وهو يجب وجوباً مطلقاً. وباللسان وباليد»[١]، وذلك أنّ التمييز بين مرتبة القلب فتجب مطلقاً، ومرتبة اللسان واليد فتجب مع أخذ شروط وجوب الأمر والنهي التي تعرّضنا لها سابقاً، قائمٌ ـ لا محالة ـ على افتراض أنّ المراد من القلب هو هذا المعنى الأوّل، وإلا كان واجباً مع تحقيق الشروط دون عدمه، وهذا ما يعزّز ما قلناه من خطأ هذا المعنى؛ لأننا لم نلاحظ في الأدلّة العامة ولا الخاصّة لباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأدلّة الأنواع الأربعة المتقدّمة لشروط الوجوب ما يشمّ منه رائحة التمييز بين المراتب في الشروط ونحوها. والملفت أنّ المحقق الحلّي بعد أن أطلق الوجوب صراحةً في خصوص مرتبة القلب عاد وقال بعد المقطع المتقدّم من كلامه : «ويجب دفع المنكر بالقلب أولاً، كما إذا عرف أنّ فاعله ينزجر بإظهار (الكراه)، وكذا إن عرف أنّ ذلك لا يكفي، وعرف الاكتفاء بضرب من الإعراض والهجر، وجب، واقتصر عليه»[٢]، فإنّه فسّر هنا القلب بإظهار الكراهة لا نفس الكراهة، والإظهار لا شكّ مما يدخل فيه احتمال الضرر تماماً كالإنكار باللسان، فلماذا قيّد الإنكار باللسان واليد دون القلب بعد هذا المعنى؟! ففي كلامه رحمه الله تهافت واضح، والله العالم.

ومما أسلفناه يظهر أنّ ما يفهم من بعض الكلمات ـ وكما أشرنا سابقاً ـ من كون مرتبة القلب شاملةً لهذا المعنى للقلب مع الإعراض والهجران والإظهار.. هو الآخر غير واضح؛ بعد عدم كون هذا التفسير مدلولاً لنصّ شرعي ثابت خاص كما سنرى؛ فإذا رجعنا إلى العمومات كانت منحصرةً بما يصدق عليه الأمر والنهي عرفاً، وعنصر الحالة القلبية ليس له أيّ تأثير أو دور في حصول العنوان المأمورين به

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٥٩؛ وانظر: إرشاد الأذهان ١: ٣٥٢.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ٢٥٩.

شرعاً، وهو الأمر والنهي والدعوة إلى الخير وغير ذلك، فلا موجب لإدخاله في مرتبة القلب أساساً.

هذا كلّه مقتضى تحليل المسألة تحليلاً أوّلياً، لكن قد يُستند هنا إلى بعض الروايات الخاصّة التي قد يُفهم منها تفسير القلب في باب الأمر والنهي بهذا المعنى الأوّل، وهي:

أ ـ خبر أبي جحيفة، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام، يقول: «أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهادُ بأيديكم، ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم، فمن لم يعرف بقلبه معروفاً، ولم ينكر منكراً، قُلِبَ فجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه»[١].

حيث يظهر هنا أنّ معرفة المعروف بالقلب وإنكاره والتنفّر منه بالقلب هو المرتبة الأدنى من الأمر والنهي، والرواية كأنها واضحة في إرادة الجانب الوجداني الباطني، ولهذا جعلت النتيجة المترتبة على عدم تحقّق مرتبة القلب هو الانتكاس بمعنى قلب المفاهيم والعقول فيصبح الحقّ باطلاً والباطل حقاً، والحقّ مبغوضاً والباطل محبوباً.

لكنّ مشكلة هذه الرواية أنها مرسلة جداً، حيث جاءت في نهج البلاغة وغيره كذلك، فلا يستند إليها هنا.

ب ـ خبر التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حيث جاء فيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «.. من رأى منكم منكراً فلينكره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنه لذلك كاره»[٢].

ج ـ خبر الفقه الرضوي، وجاء فيه: «حسب المؤمن عيباً إذا رأى منكراً أن لا يعلم من قلبه أنّه له كاره»[٣].

---

(١) نهج البلاغة ٤: ٩٠؛ والواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ١٥٣.

(٢) تفسير الإمام العسكري: ٤٨٠.

(٣) فقه الرضا: ٣٧٦.

د ـ **خبر يحيى الطويل صاحب المنقري**، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حسب المؤمن عزاً إذا رأى منكراً أن يعلم الله من نيّته أنه له كاره (من قلبه إنكاره)»(١).

وهذه الأخبار الثلاثة الأخيرة كلّها ضعيفة السند؛ أما الأول فلضعف سند التفسير المنسوب إلى العسكري كما حقّقناه في محلّه، وأما الثاني فبعدهم ثبوت نسبة كتاب الفقه الرضوي إلى الإمام الرضا، كما عليه غير واحد من النقّاد والمحققين، وأما الثالث فبما تقدّم سابقاً من عدم ثبوت وثاقة يحيى الطويل.

بل لو تأمّلنا الخبرين الأخيرين لم نجدهما دالّين سوى على لزوم كراهة المنكر، وهذا لا يثبت جعل هذه الكراهة من مراتب الأمر والنهي، بل أقصاه إثبات وجوبها عند رؤية المنكرات ولا ترابط بين الأمرين، كما هو واضح.

وبهذا يظهر أنه لم يقم على مرتبة القلب ـ بهذا المعنى الأوّل ـ دليل يثبتها، سواء كان عاماً أم خاصاً، بوصفها مرتبةً من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقصاه ـ لو تمّ ـ أنها تكليف شرعي مستقلّ قائم بنفسه لا علاقة له لا بهذه الفريضة ولا بفريضة الجهاد علاقةً عضوية تواشجيّة قانونية.

٢ـ إظهار الكراهة والإنزجار والانزعاج القلبي وإبداء الرفض والنفرة من المعاصي الصادرة أمامه، وذلك من دون استخدام اللسان أو اليد أو نحو ذلك، ويمثّلون له بالعبوس وتقطيب الوجه، والإعراض، وعدم التكلّم مع الطرف الآخر، وترك أو تخفيف العلاقات الاجتماعية معه إلى غير ذلك من الطرق والوسائل المتعارفة في هذا المجال(٢).

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٨؛ والكافي ٥: ٦٠.

(٢) راجع: شرائع الإسلام ١: ٢٥٩؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٥ـ ٣٧٦؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٩٣؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٨؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٧٦؛ ومحسن الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٨٩؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢؛ والهاشمي، منهاج

وهذا المعنى لمرتبة القلب يسلم من الإشكاليات التي واجهها المعنى السابق؛ إذ العناوين العامة في باب الأمر والنهي تستوعب هذا المعنى، كما أنّه يحقّقها عملياً.

إلا أنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل يوجد في الأدلّة والنصوص ما يفيد وجود مرتبة اسمها القلب ممتازة عن مرتبة اللسان أم أنّ مرتبة القلب واللسان مشمولتان للنصوص بدرجة واحدة، غاية الأمر أنّ قانون الأيسر فالأيسر هو الذي يفرض أحياناً الشروع بمرتبة القلب، كونها الأخفّ لتلحقها مرتبة اللسان؟

هذه النقطة بالغة الأهمية من حيث فهم طبيعة التقسيم الثلاثي الموروث في الفقه الإسلامي، فهل هذا التقسيم ـ بصرف النظر عن الترتيب بين الأقسام الثلاثة ـ منبعث من النصّ أم هو فهم بشري لظاهرة الرتبية وقانون الأيسر جعلهم يقسّمون المراتب إلى ثلاث، وقد يقسّمها فقيهٌ آخر إلى أربع أو اثنتين وهكذا؟

قد يقال بأن دليل النصّ قام على وجود مرتبة لها هويتها وعنوانها القائم بها وهي مرتبة القلب، وهذه النصوص هي:

١ـ **خبر السكوني**، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهرّة»[(١)]. ووردت في مصدر آخر بصيغة أخرى وهي: «أدنى الإنكار أن يلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهّرة»[(٢)]. إذ ظاهرها التعبير عن مرتبة القلب بمعنى الإظهار؛ لأنّ الوجوه المكفهرّة تعبّر عن هذا الأمر[(٣)].

والجواب أولاً: إنّ هذا الخبر ضعيف السند ـ على الأقلّ ـ بالنوفلي الذي لم تثبت

الصالحين ١: ٣٨١، ومهذب الأحكام ١٥: ٢٢٤؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٤.

(١) الكافي ٥: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٣) انظر: السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٤٠٥ ـ ٤٠٦؛ والجزائري، التحفة السنية: ٢٠٢؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٨.

وثاقته عندنا.

ثانياً: إنّ هذا الخبر خبرٌ واحد ورد بصيغتين: إحداهما في الكافي للكليني، والثانية في تهذيب الأحكام للطوسي وعن نفس الإمام، وهو جعفر الصادق الذي يرويها عن الإمام علي، غاية الأمر أنّ الإمام علياً يروي الخبر عن رسول الله ﷺ في نقل الكليني فيما تحذف هذه القضية في نقل الطوسي، يضاف إليه اختلاف طريقة التعبير مع الاتحاد في جزء المفهوم الأساسي الذي تريده الرواية، مع اتحاد السند في الخبرين في كلّ رواته؛ إذ ظاهر تهذيب الأحكام أنه ينقل الخبر عن الكليني، مع أنّ الموجود في الكليني اليوم غير ذلك.

وإذا عدنا إلى الصيغتين وجدنا الأولى ـ صيغة الكافي ـ لا دلالة لها على مرتبة القلب، إنما تقول: إننا مأمورون بملاقاة أهل المعاصي بوجوه مكفهّرة، دون أن تشير إلى أنّ هذا الحكم من شؤون مجال الأمر والنهي أم هو حكمٌ مستقل في قانون العلاقات الاجتماعية مع أهل المعاصي، تماماً كالأوامر الواردة في تجنّب العلاقة مع شارب الخمر أو مع المجوسي أو غير ذلك، وهذا بخلاف خبر التهذيب فهو صريح في أنّ ذلك لأنه أوّل مراتب الإنكار.

وهنا يقع التعارض في النقل عن الكافي، فنسخه ليس فيها جملة التهذيب، والمعروف عن تهذيب الأحكام كثرة الأخطاء الموجودة فيه، فحتى لو صحّ السند لا يحصل لنا وثوق بصيغة التهذيب، بصرف النظر عن حصول وثوق بصيغة الكافي، فنأخذ بالقدر المتيقن، وهو مفاد صيغة الكافي؛ لأنّها جامعة بين الصيغتين، ونترك حيثية الإنكار الموجودة في نقل التهذيب، وبذلك لا يحرز دلالة الرواية على المطلوب.

٢ ـ خبر الحارث بن المغيرة، قال: قال أبوعبد الله عليه السلام: «لآخذنّ البرئ منكم بذنب السقيم، ولم لا أفعل ويبلغكم عن الرجل ما يشينكم ويشينني، فتجالسونهم

وتحدّثونهم فيمرّ بكم، فيقول: هؤلاء شرّ من هذا، فلو أنّكم إذا بلغكم عنه ما تكرهون زبرتموهم ونهيتموهم كان أبرّ بكم وبي»[١].

فالرواية في صدرها تحذّر من مجالستهم ومحادثتهم فتكون حاكيةً عن مرتبة الإنكار القلبي غير اللساني[٢].

ويناقش أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بسهل بن زياد الذي لم تثبت وثاقته على الأقلّ.

ثانياً: إنها لا تدلّ على مرتبة القلب إطلاقاً، بل ظاهرها كما يبدو من آخرها هو مرتبة اللسان؛ لأنّ معنى «زبرتموهم» أي غلظتم القول عليهم، وأما ما جاء في شقّها الأول فهو مرتبط بمجالسة هؤلاء كي لا يلحق الإمام ولا الشيعة عيبٌ وشين من مخالطة مثل هؤلاء الفسّاق أو المنحرفين، فلا يظهر من الحديث أيّ ارتباط لما سوى النهي القولي بباب الأمر والنهي، بل هو متصل بمجال حماية الجماعة وعدم هتك حرمة المؤمنين وتعريضهم للشين والكلام.

وقد نقل سهل بن زياد الرواية بطريق آخر فيه إضافة ـ ولعلّها رواية ثانية ـ وجاء فيها: «.. ما يمنعكم إذا بلغكم عن الرجل منكم ممّا تكرهوا وما يدخل علينا به الأذى أن تأتوه فتأنّبوه وتعذلوه وتقولوا له قولاً بليغاً؟» فقلت له: جعلت فداك؛ إذاً لا يطيعونا ولا يقبلون منّا، قال: «اهجروهم واجتنبوا مجالسهم»[٣].

والسياق واضح فيما قلناه أيضاً، فضلاً عن أنّ هذه الرواية بهذه الطريقة مبتلية بجهة ضعفٍ سندي آخر، وهو خطاب بن محمد؛ إذ هو مهمل لا ذكر له في كتب الرجال عند المسلمين.

---

(١) الكافي ٨: ١٥٨.

(٢) انظر السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٤٠٦؛ وموسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ٢١٩.

(٣) الكافي ٨: ١٦٢.

٣ ـ خبر هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لو أنّكم إذا بلغكم عن الرجل شيء تمشّيتم إليه، فقلتم: يا هذا إما أن تعتزلنا وتجتنبنا، وإما أن تكفّ عن هذا، فإن فعل وإلا اجتنبوه»[١]. حيث إنّ الحديث يجعل الاجتناب وسيلةً من وسائل الردع عن المنكر.

لكنّ الخبر ضعيف السند بعدّة مجاهيل، مثل محمد بن خالد البرقي، والحسن بن علي بن عبدالكريم الزعفراني، والحسين بن إبراهيم القزويني.

٤ ـ خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ أنه قال: «... فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم»[٢]. ومثله الأخبار التي تعبّر بإنكار المنكر بالقلب أو تأمر به أو تنكر تركه، مثل المرسل عن أمير المؤمنين أنه قال: «من ترك إنكار المنكر بقلبه ويده ولسانه فهو ميّت بين الأحياء»[٣]، وخبر نهج البلاغة وجاء فيه: «ومنهم المنكر للمنكر بيده ولسانه وقلبه فذلك..»[٤]، وخبر أبن أبي ليلى[٥]، فهذه الروايات يظهر منها التقسيم الثلاثي للمراتب واضعةً القلب إحدى هذه المراتب إلى جانب اللسان واليد، فهي تثبت مرتبة القلب التي قلنا بأنه لا معنى لتفسيرها إلا بإظهار الكراهة لا الكراهة عينها.

لكنّ هذه الروايات ضعيفة السند، فخبر جابر ضعيف بالإرسال، حيث نقله البرقي عن بعض أصحابه، والمرسل عن أمير المؤمنين ذكره ـ متفرّداً ـ الطوسي بلا سند أساساً، وخبر نهج البلاغة حاله حال خبر الطوسي، كما أنّ خبر ابن أبي ليلى ضعيف بالإرسال أيضاً. هذا إلى جانب ضعف الروايات التي ذكرناها سابقاً في

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٤٥ ـ ١٤٦، كتاب الأمر والنهي، ب ٧، ح٥.

(٢) الكافي ٥: ٥٥ ـ ٥٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٨٠ ـ ١٨١؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٨٩.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ١٨٢.

(٤) نهج البلاغة ٤: ٨٩.

(٥) تفصيل وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر والنهي، ب ٣، ح٨.

المعنى الأوّل للقلب، وهي خبر أبي جحيفة، وخبر تفسير العسكري، وخبر يحيى الطويل.

نعم، أقوى الروايات دلالةً وسنداً رواية صحيح مسلم: «فمن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١].

وبهذا يظهر أنّ الروايات التي قد يستوحى منها وجود مرتبة اسمها مرتبة القلب تتصل بالأمر والنهي، لا بفريضة مستقلّة، لا تتعدى ـ بعد التسليم بالدلالة ـ وعلى أبعد تقدير العشرة روايات، والغريب أنّ أكثرها لا سند له أو ضعيف السند جداً، فتحصيل تواتر أو علم ـ ولو اطمئناني، حيث نبني على حجية خصوص العلم والاطمئنان في باب الأخبار لا حجية مطلق خبر الثقة أو الحديث الصحيح السند والمتن ـ بالصدور، بحيث نثبت مرتبةً اسمها القلب ويكون معناها إظهار الكراهية مشكلٌ جداً، خلافا لما تعارف في الفقه الإسلامي، وإثبات هذه المرتبة من خلال الإجماع الإسلامي أو المذهبي أو الشهرة كذلك[٢] غير صحيح أيضاً؛ لوضوح المدركية في هذا الإجماع؛ إذ لعلّهم ـ بل يطمأنّ ـ بأنهم اعتمدوا على النصوص الواردة التي هي ضعيفة السند وبعضها غير تام الدلالة، بل لعلّ قانون الأيسر فالأيسر قد لعب دوراً في تكوّن مرحلة القلب أيضاً، بوصفها مرحلةً سابقة أو لاحقة لمرتبة اللسان، كما سوف يأتي الحديث عنه بحول الله تعالى.

فالصحيح أنه لا توجد مرتبة اسمها مرتبة القلب تحظى باعتبار قانوني، بحيث تثبت بعنوان شرعي خاصّ، نعم لا مانع من أنّ ما يسمّى في كلمات الفقهاء بمرتبة القلب مندرجٌ في الأمر والنهي بعمومه وإطلاقه ومفهومه، بلا حاجة إلى فرضه

---

(١) صحيح مسلم ١: ٥٠؛ وسنن ابن ماجة ١: ٤٠٦؛ وسنن أبي داوود ١: ٢٥٤، و٢: ٣٢٤؛ وسنن الترمذي ٣: ٣١٨ و..

(٢) أحمد المطهري، مستند تحرير الوسيلة: ١١٢.

مرتبةً قائمة بنفسها لها عنوانها ومفهومها الديني.

وعليه، فما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين من إنكار اندراج ما يسمّى بمرتبة القلب ـ بكلا معنييه ـ في الأمر والنهي؛ لأنّ طرق إظهار الكراهية المذكورة، ليست مصداقاً لعنوان الأمر والنهي(١)، غير صحيح؛ فإنّ مستنده ـ فيما يبدو ـ هو فكرة الوقوف على حرفية «الأمر والنهي» من ناحية اللسان أو من ناحية البعث والزجر بالطريقة الحرفية، مع أنّه تقدّم وسيأتي أنّ الوسائل غير اللسانية يصدق عليها أنها أمرٌ ونهي عرفاً في الكثير من الموارد، لصدق هذين العنوانين بفعل الإشارة، كما أنّ هذين العنوانين أخذا طريقاً لتحقيق المعروف ورفع المنكر في الخارج بالطرق الشرعية لا بصفتهما الحرفية العنوانية كما أسلفنا مراراً.

ومن النتائج العمليّة لهذا البحث أنّه لو جعلنا القلب مرتبةً أولى وقلنا بعدم جواز استخدام مرتبةٍ قبل أخرى، فهذا معناه أنّه لو تمكّن من التأثير بالعبوس والكلام معاً لزم ترجيح العبوس، أمّا على رأينا فيلزم ترجيح الأيسر فقط، وقد يكون الكلام هو الأيسر.

معطيات ميدانية مفهومية في مرتبة القلب

بصرف النظر عن عنوانية مرتبة القلب بخصوصها أو اندراجها مباشرةً تحت العمومات والمطلقات، من الضروري الإشارة ـ باختصار ـ إلى بعض النقاط المتصلة بهذا الجانب ميدانياً وعملانياً ومفهومياً:

١ـ إنّ تعريف مرتبة القلب في اللسان الفقهي بإظهار الكراهية تعريفٌ بأحد الأفراد، فإذا فهمنا مرتبة القلب ما سوى اللسان والعنف ـ كما هو المشهور ـ فلا صلة ضرورية تفرض الربط بالكراهة أو بإظهارها، بل الأمر يتبع طبيعة متطلّبات

---

(١) القمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٦.

العملية الدعوية، وكأنّ الفقهاء انطبع في ذهنهم تصوّر ميداني واحد، فقد تكون الابتسامة مع عتاب، وقد يكون الإقبال على فاعل المنكر مع علمه بأنّنا غير راضين على فعله مؤثراً فيه، كما لو تصرّف معنا تصرّفاً غير أخلاقي فبادلناه بتصرّف أخوي أو بوجه مبتسم فقد يكون ذلك مؤثراً فيه بحيث يقلع عن فعل ذلك مرةً أخرى وهكذا.

وهذا يعني أنّ القلب هي مرتبة لا يستخدم فيها الآمر الناهي عنفاً ولا قهراً ولا لساناً ـ بناءً على تفسير اليد بالعنف ـ وهذا لا يختصّ بالدفع والسلبيّة، بل قد يكون بالإيجابية.

وربما من هذا الذي قلناه، ذكر بعض الفقهاء أنّ الإعراض عن السلاطين لو كان مؤثراً وجب،وقد يكون التواصل معهم مؤثراً فيجب ويلاحظ الواقع بجهاته وتراعى الأهمية[1]. ومعه فقد لا يصحّ كلام مايكل كوك على إطلاقه من أنّ مرتبة القلب تكمن فيها نزعة الموادعة لهذا لا نجد حضوراً لها عند المعتزلة بخلاف مفهوم بذل النفس الحاضر عندهم[2]؛ وذلك أنّ مرتبة القلب مرحلةٌ منطقية إجمالاً في تدرّج الأمر والنهي، ولا ضرورة لكي يحصر كوك نفسه ومعه الأمر والنهي بمجال الثورة، فليفتح الموضوع على ما هو أوسع وسيجد أنّ مرتبة القلب لا تختزن موادعةً بالضرورة، بل قد تكون بعض تطبيقاتها أشدّ من مرتبة اللسان، كما سنرى عند الحديث عن قانون الأيسر، إن شاء الله تعالى. وعدمُ ذكر المعتزلة لها ربما لعدم اعتقادهم بكونها مرتبةً مستقلّة عن اللسان كما رجّحناه نحن، وهذا غير تركهم لها لأجل البُعد الثوري الموجود في الفكر الاعتزالي.

٢ ـ انطلاقاً من النقطة الأولى، قد يكون الإعراض عن فاعل المنكر موجباً من

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٧٧.

(٢) كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٣٣٨.

الناحية العملية لزيادة فعله المنكر وإصراره عليه، كما قد يحصل كثيراً، فهنا لا يجوز، وليس فقط غير واجب، فإطلاق القول في الإعراض والهجر والعبوس ونحو ذلك مشكلٌ، لاسيما في مثل زماننا حيث يعكس هذا الأمر انطباعاً في وعي الشباب بصلافة الدين وقسوته ويوجب نفرتهم منه وخوفهم وقلقهم من مناخه ومجاله.

بل يتعدّى الأمر المجال المباشر للأمر والنهي لحظة وقوع المعصية إلى ما يتصل بمن يُعتبرون في الوعي الاجتماعي رموز الدعوة والأمر والنهي، كرجال الدين والمبلّغين والدعاة وأئمة الجمعة والجماعة والمصلحين الاجتماعيين والناشطين التربويين، فإنّ هؤلاء حيث تكون الكثير من تصرّفاتهم العامة ـ من حيث شعروا أو لم تشعروا ـ جزءاً من حركة الدعوة والأمر والنهي فيلزمهم الانتباه لردّات فعلهم بما لا يوجب نفرة الناس من الدين والأخلاق.

٣ ـ يظهر من النصوص والفتاوى أنّ مرتبة القلب كأنّها مرتبطة بعنصر الإنكار والزجر، لا بعنصر الأمر والدعوة والترغيب، وهذا ما يرجع إلى النقطة الأولى التي ذكرناها، مع أنّ الصحيح هو التعميم، فكما يكون إبراز الكراهية على فعل الحرام من النهي عن المنكر، كذلك قد يكون إبراز الرضا والمحبّة بفعل واجب أمراً بهذا الواجب في المرّة القادمة، فلو رآه يصلّي فأبدى له كلّ معاني الفرح والسرور والرضا، كان ذلك مؤثراً فيه للصلاة في الفريضة المقبلة وهكذا.. فلا تختصّ مرتبة القلب بإظهار الكراهية، بل تشمل إظهار الرضا أيضاً.

٢ـ مرتبة اللسان أو الإنكار البياني

لاشك ولا نقاش بين الفقهاء المسلمين[1] في أنّ اللسان عنوانٌ قائم بنفسه في

---

(١) انظر: الوسيلة: ٢٠٧؛ والمقنعة: ٨٠٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٧؛ والمراسم: ٢٦٠؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٧٧ ـ ٤٧٨؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢؛ وتذكرة الفقهاء ٩:

مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هو القدر المتيقّن من مراتب الأمر والنهي.

ويستدلّ لأصل وجود مرتبة بهذا العنوان ـ بعد غضّ الطرف عن الإجماع الواضح المدركية ـ بما يلي:

أولاً: إنّ مرتبة اللسان هي المقدار المتيقّن من الأدلّة؛ لأنّ عنوان الأمر والنهي والدعوة إلى الخير والتبليغ والهداية وغيرها من العناوين المتصلة بهذا الموضوع.. كلّها تشمل مرتبة اللسان قطعاً، وربما يشكّ في شمولها لغيرها.

ثانياً: إنّ عنوان اليد قد يصاحبه تصرّفٌ غير مشروع في حدّ نفسه كالضرب وحجز حريات الآخرين وربما التصرّف في أموالهم وما شابه ذلك، وعندما يدور الأمر بين أداء فريضة الأمر والنهي وحرمة هذه الأمور بعناوينها، فإن أمكن أخذ وسيلة لا يتورّط فيها الآمر الناهي بمثل ذلك وجب؛ تحقيقاً لامتثال تمام التكاليف الواردة، واللسان فيه ذلك في العادة، لا أقلّ ببعض مراتبه، وهذا يدلّ على أنه يقع ضمن وسيلة من وسائل الأمر والنهي متمايزة عن غيرها، تجوز حيث قد يحرم غيرها، وهذا ما يحقّق رتبيّة هذه المرتبة أي اللسان.

ثالثاً: النصوص الخاصّة التي ورد فيها تحديد مراتب الأمر والنهي وقد جاء فيها الحديث عن مرتبة اللسان، وقد أسلفنا ذكرها وسيأتي عند الحديث عن مرتبة اليد إن شاء الله تعالى، وهي وإن كانت بين ضعيف السند وضعيف الدلالة، إلا أنّ ضمّها إلى ما تقدّم ـ مع وجود بعض صحيح السند فيها ـ يثبت أنّ اللسان من طرق وأساليب الأمر والنهي.

٤٤٤؛ والمهذب ١: ٣٤١؛ والنهاية: ٢٩٩؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢؛ وفقه الشريعة ١: ٥٢٤ ـ ٥٢٥؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨١؛ والمنتظري، الأحكام الشرعية: ٣٧٢؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٦.

إذن، فلا إشكال في أصل كون اللسان من آليّات وأساليب الأمر والنهي حتى لو لم تثبت المرتبيّة بعنوانها له، ويقصد به كل وسيلة لفظيّة بيانية؛ إذ قد تقدّم سابقاً أنه لا خصوصية لصيغة الأمر والنهي أو مادّتها في هذا التكليف، وإنما الغرض رفع المنكر وتحقيق المعروف، وبهذا يدخل في اللسان كلّ أسلوب بياني قادر على التأثير؛ لأنّ هذا هو روح اللسان في لغة العرب، ولا يهمّنا أن تسمّى هذه المرحلة باللسان أو بأية تسمية أخرى بقدر ما نقصد أنّ المطلوب هو حثّ المأمور والمنهي ودفعه ـ بغير القوّة ـ إلى فعل المعروف وترك المنكر، لكن بأسلوب بياني؛ لأنّ اللسان هو البيان.

وبهذا يدخل في اللسان كلّ وسائل التأثير البياني كالتعريف بالمعروف والمنكر وبيان الفوئد والمضارّ، وذكر المخوفات والمرغبات، وشرح النتائج، واستخدام مختلف أساليب الترغيب والترهيب والوعظ والإنذار والنصح والتخويف والتشويق والأمر الإلزامي والنهي كذلك وهكذا.. فكلّ أسلوب بياني يراه العرف بياناً للحقّ وحثاً عليه فهو مشمول لأدلّة هذه الفريضة، ولا يقف الأمر عند صيغة الأمر والنهي خلافاً لبعض الفقهاء[1]. بل إنني أعتقد بأنّ بيان الدين ولو عبر الفعل مصداقٌ للأمر والنهي مثل نشر الثقافة الدينية وإنتاج الأعمال السينمائية والتلفزيونية والدرامية والعمل المسرحي ومختلف أشكال العمل الفني الهادف لترسيخ المفاهيم الأخلاقية والدينية وغير ذلك.

وإذا جمعنا بين ما توصّلنا إليه في مرتبة القلب وبين ما رأيناه هنا في مرتبة اللسان بعد عدم قيام دليل خاص على التمييز بين مرتبة القلب واللسان، نخرج بالنتيجة التالية وهي: إنّ طرق الأمر والنهي إما أن يجامعها عنوان محرّم في نفسه بصرف النظر عن الأمر والنهي أو لا، فإن لم يجامعها عنوانٌ من هذا النوع فلا فرق بين

---

(١) انظر ما ذهب إليه السيد القمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٦، ١٥٧.

القلب واللسان، بل هما مرتبة واحدة يجري عليهما من حيث مصاديقهما معاً قانون الأيسر فالأيسر، فقد تكون الكلمة الحسنة الهادئة مرتبةً دانية بالنسبة إلى العبوس والإعراض، فلا يجعل العبوس مرتبةً دانية فيما يجعل اللسان مرتبةً عالية بناءً على قانون الأيسر.

وأما إذا جامعها عنوان محرّم، فقد يكون في مرتبة القلب ككون الإعراض عن شخص أمام الناس موجباً لإهانته، وقد يكون في مرتبة اللسان كالتوبيخ والتقريع الموجبين لأذيته، وقد يكون باليد كالضرب.

وهنا المتيقن أنّ لدينا رتبتان هما: ما لم يجامع محرّماً، وما جامع محرّماً، والأولى مقدّمة على الثانية. أما الترتيب بين القلب واللسان بحيث لو علم تأثير الكلمة الهادئة وعلم أيضاً تأثير العبوس بنفس الدرجة دون لزوم محذور منهما معاً، فالإلزام بتقديم العبوس على الكلام أو العكس لا دليل عليه؛ لعدم كونهما رتبتين لكلّ واحدة منهما اعتبار قانوني مختلف.

ولعلّه لما قلنا شكّك بعض الفقهاء في ثنائية رتبة القلب واللسان وجعلوهما في قوّة مرتبة واحدة[1]، وإن أقرّ بعض هؤلاء بأصل وجود مرتبتين في ظاهر كلامهم بما يوحي بأنّ غرضهم الترتيب بينهما لا أصل ثنائيّتهما، وسيأتي الحديث عن الترتيب وعن قانون الأيسر قريباً إن شاء الله تعالى.

٣ ـ مرتبة اليد أو الإنكار القهري وممارسة القوّة

تكاد تتفق كلمات الفقهاء على وجود مرتبة اسمها اليد، إلا أنّ الكلام كلّه هنا في

---

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢ ـ ٣٥٣؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٦؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٨؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٧؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٧؛ والصدر، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩، التعليقة.

تعريف هذه المرتبة حيث توجد في هذا المضمار عدّة احتمالات:

١ـ العنف الجسدي بمعنى الضرب والكسر، وربما يصل الأمر إلى الجرح أو القتل.

٢ـ النفوذ الدافع للحيلولة دون قدرة الطرف الآخر على فعل المعصية دون اللجوء إلى ضربه وممارسة العنف معه ومع ما يتعلّق به.

٣ـ العنف المسلّح المتصل بالقضايا المجتمعية التغييرية بما يستوعب الثورة على الظلم أو محاربة الطغاة أو البغاة أو نحو ذلك.

٤ـ ممارسة المعروف من قبل الفاعل وتركه المنكر بحيث يكون قدوةً لغيره.

٥ ـ مجموع الاحتمالات السابقة، أو لا أقلّ الاحتمالات الثلاثة الأولى.

ويغلب في الأمثلة الفقهية المطروحة الاحتمال الأول وهو العنف الجسدي. من هنا سيدور بحثنا القادم عملياً حول وجود مرتبة اسمها اليد من جهة، وتحديد هوية هذه المرتبة وما تعطيه الأدلّة في ذلك من جهة ثانية.

وبصياغة الإشكالية الرئيسة يمكن القول: السؤال المطروح هنا هو هل أنّ الشريعة الإسلاميّة ـ وبحسب المقرّرات الأوّلية ـ قد جعلت لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرتبةً ثالثة بمعنى يستبطن استخدام القوّة والعنف الجسدي ضدّ فاعل المنكر زيادةً على مرتبتي القلب واللسان أم أنّ هذه الفريضة لم يقرّر فيها سوى هاتين المرتبتين ـ إذا قلنا بتعدّدهما ـ أو على أبعد تقدير مرتبة ثالثة ليست بالتي تُختزن فيها فكرة القوّة بالمعنى المتقدم، بحيث نلتزم بثلاثية المراتب، لكن مع إجراء تعديل على مضمون المرتبة الثالثة، بما يحوّلها عن معناها الشامل لاستخدام القوّة الجسدية إلى ممارسة القوّة بما لا يفضي إلى العنف الجسدي وأمثاله؟

ولا يعني العنف الجسدي مدلولاً سلبياً حتى يثار تساؤل عن مدى إمكانية أن يلتزم الإسلام به، ومن ثم فلا يعني هذا العنوان استباقاً للنتائج من خلال تحميل

الفكرة وإلباسها المظهر السلبي؛ لأننا نلتزم بأنّ الإسلام قد دعا إلى العنف الجسدي في هذه الدائرة أو تلك، إذ العنف الجسدي لا يمكن لأيّ نظام أو قانون أو حكومة أن تلغيه إذا أرادت أن تكون واقعيةً، ولم يحدّث التاريخ عن سلطة سياسية أو اجتماعية أو دينية أو.. لم تمارس العنف ولو في إطار عملية قوننة له حتى لو نظّرت ضدّه، كل ما في الأمر أنه إذا أريد للموضوع أن يُقرأ من زاوية فلسفية إنسانية فإنه من الضروري أن تقدّم تبريرات تفسّر السبب في اللجوء إلى القوّة ولو من خلال عدم وجود منفذ آخر.

وعلى كلّ حال، فليس هذا هو موضوعنا؛ لأنّنا نريد أن نعالج المسألة من زاوية فقهية بحتة لا أكثر، أي أننا نريد مطاولة الموضوع وفق معطيات الفقه الإسلامي، لنكتشف هل يوجد في النصّ الديني أو العقل المؤسّس على هذا النص ما يدعم فرضية العنف الجسدي في سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو السائد حالياً أم لا؟

٣ـ١. منطق القوّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مطالعة في التاريخ الفقهي

وينبغي ـ بدايةً ـ أن نطلّ على تاريخ هذه المسألة في التراث الفقهي الإسلامي، والظاهر أنّه لا خلاف بين الفقهاء في ثبوت هذه المرتبة ـ أي الثالثة ـ من حيث المبدأ، وقد عبّر عنها في كثير من المصادر والمراجع الفقهيّة باليد، وفسّرت في بعض هذه المصادر بمعنى مطلق استخدام القوّة والعنف الجسدي ضدّ فاعل المنكر كضربه ونحو ذلك.

فقد صرّح بذلك ـ أو هو ظاهر كلمات ـ كلّ من: ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)[1]،

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٧.

وابن البرّاج الطرابلسي (٥٨٨هـ)[١]، وأبي الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ)[٢]، والشيخ المفيد (٤١٣هـ)[٣]، والشيخ الصدوق (٣٨١هـ)[٤]، والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)[٥]، وابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)[٦]، وابن فهد الحلّي (٨٤١هـ)[٧]، وسلّار الديلمي (٤٤٨هـ)[٨]، والمحقق الحلّي (٦٧٦هـ)[٩]، والعلامة الحلي (٧٢٦هـ)[١٠]، والشهيدين الأول (٧٨٦هـ)[١١]، والثاني (٩٦٥هـ)[١٢]، وابن سعيد الحلّي (٦٩٠هـ)[١٣]، والفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)[١٤]، والمحقّق الخراساني (١٠٩٠هـ)[١٥]، والمحقق الأردبيلي (١٠٩٣هـ)[١٦]،

---

(١) المهذّب ١: ٣٤١.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٦٧.

(٣) المقنعة: ٨٠٩ ـ ٨١٠.

(٤) الهداية: ٥٧.

(٥) النهاية: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ والاقتصاد: ١٥٠.

(٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٣.

(٧) قد يظهر من المهذّب البارع ٢: ٢٣٥، وإن كانت الدلالة ضعيفة؛ لأنها لمحض سكوته عن التزام المختصر النافع بذلك، وهو لا يؤكّد أنه يلتزمه أيضاً؛ لأنّ مقدّمة الكتاب ـ أي المهذب البارع ـ ليس فيها ما يشير إلى مثل ذلك من أنه سيعلّق على خصوص ما يخالفه أو ما شابه.

(٨) المراسم العلويّة: ٢٦٣.

(٩) المختصر النافع: ١١٥؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٩.

(١٠) القواعد ١: ٥٢٥؛ وتبصرة المتعلّمين: ٩٠؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣٥٣؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٩٣؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(١١) اللمعة: ٨٤؛ والدروس ٢: ٤٧.

(١٢) الروضة البهية ٢: ٤١٦؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٣) الجامع للشرائع: ٢٤٣.

(١٤) مفاتيح الشرائع ٢: ٥٧.

(١٥) كفاية الأحكام: ٨٢.

(١٦) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢.

والميرزا القمّي (١٢٣١هـ)[١]، والمحقّق العراقي (١٣٦١هـ)[٢]، والمحقق النجفي (١٢٦٦هـ)[٣]، والمقداد السيوري (٨٢٦هـ)[٤]، والسّادة: الحكيم (١٣٩٠هـ)[٥]، والخوئي (١٤١٣هـ)[٦]، والگلپايگاني[٧]، والخميني (١٤٠٩هـ)[٨]، والشهيد الصدر (١٤٠٠هـ)[٩]، ولعلّه ظاهر كتاب «فقه القرآن» للراوندي (٥٧٣هـ)[١٠] أيضاً.

إلا أنني ـ وفي حدود ما بحثت ـ لم أعثر على رأي في المسألة لمجموعة من فقهاء الإماميّة، فلم أر رأياً لابن الجنيد الاسكافي (ق ٣ ـ ٤هـ)، والشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، وابن زهرة الحلبي (٥٨٨هـ)، وابن أبي عقيل العماني (ق٣ ـ ٤هـ)، وبعض العلماء المتأخرين كالسيد جواد العاملي (١٢٢٦هـ) صاحب الكتاب الموسوعي الشهير «مفتاح الكرامة»، والسيد السند (١٠٠٩هـ) صاحب كتاب «مدارك الأحكام»، والعلامة النراقي (١٢٤٥هـ) صاحب كتاب «مستند الشيعة»، والمحدّث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب «الحدائق الناضرة»، والمحقّق الكركي المعروف (٩٤٠هـ) صاحب كتاب «جامع المقاصد»، والعلامة السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل»، والآغا رضا

---

(١) جامع الشتات ١: ٤٢٢.

(٢) شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٤) التنقيح الرائع ١: ٥٩٥.

(٥) منهاج الصالحين ١: ٤٩٠.

(٦) منهاج الصالحين ١: ٣٥٢.

(٧) مجمع المسائل ١: ٣٩٧.

(٨) تحرير الوسيلة ١: ٤٤١.

(٩) منهاج الصالحين ١: ٤٩٠.

(١٠) فقه القرآن ١: ٣٥٨.

الهمداني (١٣٢٢هـ) صاحب كتاب «مصباح الفقيه»و..

لكنّ أحداً من الفقهاء لم يذكر نفي هذه المرتبة بهذا المعنى ـ فضلاً عن أن يذكره من ناحية أوّلية بمعنى أن ينقل قولاً بعدم وجود مرتبة اليد الثالثة أساساً ـ كرأيٍ أو كوجهٍ، ولم يُنسب الخلاف في ذلك إلى أحد، عدا ما سيأتي، ومن هنا نصّ في «التنقيح» على أنّ الحكم اتفاقي[1]، إلا أنّ بعض الفقهاء المعاصرين استشكل في المسألة[2]، ولعلّه متوقف في ثبوت هذه المرتبة بهذا المعنى ـ أي العنف الجسدي ـ على أقلّ تقدير.

هذا على مستوى الفقه الإمامي، وأمّا على مستوى فقه السنّة، فالظاهر أنّ الأمر على نفس الطراز على ما تفيده بعض المراجع الموسوعيّة الأخيرة[3] وإن كان الجوّ يميل هنا وهناك أحياناً لتفسير اليد بإعمال القوّة، لا بالضرب، كمصادرة الخمر ونحو ذلك.

٢.٣. المقتضيات الأولية أو استدعاءات القواعد الأولى

وعلى أيّة حال، فمقتضى الأصل الأوّلي والقاعدة المبدئية التي تشكّل منطلقاً وفي الوقت عينه مرجعاً معرفيّاً عند فقدان الأدلّة الاجتهادية هو البراءة عن لزوم استخدام هذه المرتبة بالمعنى المتقدّم، بل إنّ مقتضى العمومات والمطلقات القرآنية والروائية حرمة الإيذاء والاعتداء وشبههما، وهي حرمة مطلقة وشديدة يحتاج إلى دليل ثابت لكي يحدّ منها أو يضيّق من دائرتها، ولذلك لابد من تلمّس دليل يمكّننا

---

(١) التنقيح الرائع ١: ٥٩٤.

(٢) التبريزي، صراط النجاة ٣: ١٤٠، س٤٢١؛ والسيد محمود الهاشمي، منهاج الصالحين: ٣٨٢؛ والسيد تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٧؛ والشيخ يوسف الصانعي، أمر به معروف ونهي از منكر: ٥٣؛ وله أيضاً: تحرير الوسيلة (مع تعاليق صانعي) ١: ٥٧٦ ـ ٥٧٧؛ هذا واستشكل المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٣، في الحكم لولا الإجماع.

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٦: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

من رفع اليد عن مقتضيات الأصول والأدلّة المذكورة.

٣.٢ ـ أدلّة مبدأ العنف الجسدي، مطالعة تحليلية ونقدية

وما يمكن أن يسجّل بوصفه أدلّةً للمسألة وجوه:

أ ـ مستند الإجماع الإسلامي، وقفات نقديّة

يستند هنا إلى الإجماع الإسلامي العام، بل ما قد يرقى إلى مستوى الضرورة الفقهية بعد ملاحظة تصريحات الفقهاء في هذا الإطار، لاسيّما وأنّ بعضهم قد ساق المسألة مساق الأمور الجزميّة الواضحة والمسلّمات القطعية الثابتة.

وربما يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ العلامة الحلي (٧٢٦هـ) قد ذكر أن كلّ من قدّم من الفقهاء اليد على القلب واللسان في سياق استعراضه ترتيب هذه المراتب، أراد باليد عين فعل المعروف وترك المنكر من الآمر الناهي نفسه، أي الاحتمال الرابع من الاحتمالات الأوّلية المتقدّمة، ناسباً مثل هذا التقديم إلى سلار الديلمي صاحب كتاب «المراسم العلوية».

قال العلامة الحلي في كتابه «مختلف الشيعة»[١]: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان باليد واللسان والقلب، واختلف في التقديم: فقال الشيخ أولاً باللسان ثم باليد ثم بالقلب، وربما قيل بتقديم القلب، وقال سلّار: وهو مرتب باليد أولاً فإن لم يكن فباللسان فإن لم يكن فبالقلب، ولا أرى في ذلك كثير بحث. والتحقيق أنّ النزاع لفظي فإنّ القائل بوجوبه.. والقائل بتقديم اليد يريد أنه يفعل المعروف ويتجنّب المنكر بحيث يتأسّى به الناس، فإن أفاد ذلك الانقياد إلى التأسّي،

---

(١) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٤٧٤ ـ ٤٧٥؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ النسبة التي ذكرها العلامة هنا إلى صاحب المراسم هي نسبة صحيحة، راجع: المراسم: ٢٦٣.

وإلا وعظ وزجر وخوّف باللسان، فإن عجز عن الجميع اعتقد الوجوب».

ووفقاً لنصّ العلامة الحلي هذا، لن نحرز أنّ الجميع يقصدون معنى واحداً من مصطلح اليد ونحوه بحيث يكون شاملاً أو منحصراً في استخدام العنف الجسدي.

ويعزّز أصل الإيحاء بمثل هذا المدلول أنّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «النهاية»[١] وابن البرّاج الطرابلسي (٥٨٨هـ) في كتاب «المهذّب»[٢]، قد جعلا هذا المعنى ـ أي عين فعل المعروف وترك المنكر من الآمر والناهي ـ أحد معاني اليد في الباب، بل من الممكن أن يستظهر من عبارتها أنّه المدلول الأول؛ لأنهما ذكراه في إطار تفسير هذه المرتبة أولاً، وإن ضمّنا في استدراكهما أو ما يشبه الاستدراك بعد ذلك المعنى الثاني لليد وهو العنف وشبهه ملتزمين بهذا الشمول.

ثانياً: إنّ كثيراً من الكلمات استخدمت كلمة اليد من دون أن تشير إلى معنى هذا المصطلح هنا، الأمر الذي ربما يفسح لنا المجال في التشكيك في إرادة هؤلاء نفس المعنى الذي فهمه المتأخّرون ومما استقر عليه الحكم والفتوى فيما بعد.

وهذا التشكيك ممكن، إلا اذا استبعد بعدم ذكر أحد معنى آخر مما يضعّف من احتمال إرادة من أطلق خصوص معنى فعل المعروف، ومن ثَمّ نصبح بحاجة إلى مثل نصّ النهاية والمهذّب والمختلف لبعث الحياة مجدّداً في هذا الشك.

هذا، ونجد العلامة الطباطبائي يجعل الفعل الشخصي مصداقاً للأمر الموجّه إلى الغير، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبُخْلِ﴾ (النساء: ٣٧)، حيث يقول: «أمرهم الناس بالبخل إنما هو بسيرتهم الفاسدة وعملهم به، سواء أمروا به لفظاً أو سكتوا..»[٣]، ففي كلمات العلماء ما يوحي بأنهم يتحمّلون هذا المعنى.

---

(١) النهاية: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) المهذب ١: ٣٤١.

(٣) الميزان ٤: ٣٥٥.

ثالثاً: إنّ هذا الإجماع وبعد ملاحظة النصوص الروائية الواردة في المقام، واستخدام الفقهاء تعابير مشابهة لما في النصوص الحديثيّة الآتية كتعبير اليد، يمكن الوثوق بمدركيّته حتى في أصل وجود مرتبة اسمها اليد ولا أقلّ من الاحتمال، ومن ثم سقوطه عن الحجيّة، فإنّ المقرّر في علم أصول الفقه أنّ الاجماع إن علم أو احتمل مستند المجمعين فيه كانت العبرة بالمستند نفسه فنرجع إليه مباشرةً، فإنّ فهمهم لهذا المستند ليس حجةً علينا.

وعليه، لا يصحّ الاستناد إلى دليل الإجماع هنا.

ب. نصوص تشريع الجهاد، حاجة لتفكيك المفاهيم

ويتمسّك هنا أيضاً بأدلّة الجهاد على أساس اشتمالها على فكرة استخدام القوّة لتغيير الواقع الفاسد أو لفرض الأنموذج الصالح وأمثال هذه الصياغات التي تعطي مفاداً هو أنّ استخدام القوّة لرفع المنكرات والانحرافات أمر مشروع بل ومطلوب. ويعزّز ذلك أنّ مفردة الجهاد قد استفيد منها في النصوص في مختلف مواقع مواجهة الفساد حتى ذاك الذي يعيشه الفرد داخل نفسه مما يعطي هذا المصطلح ـ في النصّ الإسلامي ـ مدلولاً أوسع من الإطار الحربي بالمعنى العسكري للكلمة.

كما أنّ ملاحظة جملة من المصادر الفقهية المتقدّمة تاريخياً يشرف الباحث من خلالها على الاطمئنان بذلك؛ لأنّ هذه المصادر كانت تدرج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن كتاب الجهاد ولا تفصله عنه. كما يلاحظ من بعض المناقشات (يراجع هنا كتاب الغنية لابن زهرة، قسم العقائد) حول طبيعة وجوب الأمر بالمعروف وأنّه عقلي أو شرعيّ.. أنّ الإمامية قائلة بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فردٌ من أفراد الجهاد.

وقد يناقش: بأنّ باب الجهاد وأدلّته من حيث المحتوى والظرف الذي صدرت فيه أجنبية نسبياً عن مجال البحث هنا؛ لأننا نريد هنا إثبات مشروعية استخدام العنف الجسدي ضد فاعل المنكر مثلاً لردعه عن فعله حتى لو كان مسلماً غير باغ، وأدلّة الجهاد أخصّ وأضيق بكثير من هذا المدّعى؛ لظهورها في المواجهة السياسية ونحوها بتوظيفها القوّة لاعتبارات عامّة ذات طابع جمعي بمستوى الظاهرة المقابلة، ومثل هذا التشريع ـ المستوحى من مجموع أدلّة الجهاد ـ كيفما امتدّت مساحته لا يستوجب صيرورة العنف مشروعاً حتى لآحاد المكلفين أو جماعاتهم مع بعضهم في ظلّ مطلق وضعٍ سياسي أو اجتماعي ولو بإذن الحاكم الشرعي.

وبعبارة مختصرة: إنّ المطالع لنصوص باب الجهاد القرآنيّة والحديثيّة يشعر بأنّه بحاجة إلى شيء من تحميل النص إذا أراد أن يفهم منها معنىً بهذا الحجم من السعة.

كما أنّ مسألة إدراج الأمر بالمعروف في ضمن أبحاث الجهاد لا تنفع كثيراً هنا؛ إذ من الواضح أنّ كونه فرداً منه فقهياً بحسب التقسيم والتبويب المتّبع في علم الفقه ـ وهو تقسيم وإن كان يحمل في داخله الكثير من فرص قراءة العقل الفقهي الذي يستشرف الموقف الفقهي أحياناً، إلا أنه ونتيجة بعض تأثيرات الفقه السني فيه وأمور أخرى أيضاً قد حمل بطريقة غير مقصودة هيكلية غير معبّرة عن ذاته بالدقّة ـ لا يعني تطبيق كافة أحكام الجهاد عليه، بل هناك ما يفيد بأنّهم لم يقوموا بذلك من خلال ملاحقة بعض التفاصيل التي أوردوها في كلا البابين من قبيل اختلافهم في جواز الجرح أو القتل في الأمر بالمعروف ونحو ذلك، حتى بإذن الحاكم الشرعي.

هذا، ومن جهة أخرى مجرّد الصدق اللغوي واستعمال مفردة الجهاد أحياناً في غير هذا المعنى الخاص الذي أشرنا إليه لا يوجب حكماً شرعياً ـ كان ثابتاً للجهاد

بهذا المعنى ـ لما هو أوسع من ذلك ما لم تصل المسألة إلى درجة الاصطلاح والمواضعة في الدائرة الشرعية والمتشرّعية، الأمر الذي لا يتسنى التأكّد منه الآن.

وغاية ما في الأمر تعنون الجهاد بأنه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، فيكون أخصّ، وإثبات حكم الأخصّ للأعم بحاجة إلى دليل.

ج ـ قوانين العقوبات، فكّ الاتصال وحلّ الارتباط

قد يستند إلى كافة الأدلّة الواردة في مجال العقوبات كالحدود والتعزيرات، فإنها تمثّل أبرز شاهد على تقرير الإسلام العنف بالمعنى المتقدم لمواجهة المنكر.

لكنّ هذا الوجه يفتقر إلى مصادرة أنّ العناصر القانونية والمفردات التشريعية البانية لوظيفة الأمر بالمعروف متّفقة معها في العقوبات، بمعنى أنّ الشروط والمتطلّبات والإجراءات الموجودة في تلك الوظيفة هي بعينها أو بروحها المأخوذة في التركيبة البنيوية للقانون الجزائي ونحوه، وما لم يكن الأمر كذلك سوف تبدو أمامنا ظاهرتان قانونيّتان مختلفتان في المضمون والشكل والآليّة والعناصر، وإن تلامستا في الأهداف.

غير أنّ هذه المصادرة غير واضحة؛ وذلك أنّ المستخلص من نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سلسلة من الشروط والمراتب والأحكام كالترتيب ونحوها من الاعتبارات التي لا وجود لها في باب العقوبات، كما أنّه من جهة أخرى يلاحظ أنّ باب القانون الجزائي محدّد وفق مقرّرات قضائية لإثبات الجرم، فبدون الإثبات القضائي من البيّنة وغيرها لا يمكن إقامة حدّ، وهو أمر لا وجود له فيما نحن فيه في إطار علاقة الآمرين بالمأمورين.

وبعبارة أخرى: حتى الحاكم لا يمكنه ـ ولو على بعض الآراء ـ إجراء الحدود بدون مراعاة الضوابط القضائية؛ وذلك لأنّنا حينما نفوّض الحاكم في قضيّة الأمر

بالمعروف، سيعني ذلك أنّه يملك الحق في تفويض ملاحقة المنكرات ولو بالقوّة ـ بالمعنى المتقدّم ـ إلى مجموعة من الأفراد لتطبيقها بلا حاجة إلى محاكم وغيرها، بمعنى كفاية تأكّد أحد الأفراد من المنكر لاستعمال هذه المجموعة القوة وفق شروط الأمر والنهي، بل للحاكم جعل هذه الوظيفة في يد آحاد المكلفين بلا داع لمراعاة الجانب القضائي، بل هي في أيديهم بلا حاجة لإذن الحاكم على بعض الآراء، وهذا الأمر غير واضح في باب العقوبات التي لا يتأتى فيها تنفيذها بمثل هذه الآليّة الإجرائية التنفيذية. ومن خلال هذا الأنموذج من الاختلاف في المعالم يظهر أنه ليس من الجليّ أنّ تشريع العقوبات يمكنه أن يدلّل على ما نحن فيه.

بل يذكر بعض الفقهاء أنّ التعزير والحدّ عقوبة ولا يفهم من ذوق الشارع أنّ الأمر والنهي عقوبة، فالهوية مختلفة[(١)].

ولعلّ هذه الخصوصيات المتقدّم ذكرها، دفعت بالمحقّق العراقي (١٣٦١هـ) إلى نفي الملازمة ـ صريحاً ـ بين أدلّة الجهاد والحدود وما نحن فيه، حيث أشار بصورة سريعة إلى ذلك في «شرح التبصرة»[(٢)].

د ـ مبدأ صلاحيات الدولة الدينية، وقفة تأمّل

ويتمسّك هنا كذلك بأدلّة الحكومة لإعطاء الصلاحية للحاكم في ممارسة أسلوب العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مطلق ممارسة القوّة، من قبيل أدلّة الولاية العامّة للفقيه.

غير أنّه يسجّل على هذا الوجه، أننا نريد هنا تثبيت تشريع له جعل قانوني أوّلي، بمعنى كون العنف الجسدي بل مطلق مرتبة اليد ـ بمعنى استخدام القوّة ـ صيغة

---

(١) يوسف الصانعي، أمر به معروف ونهي از منكر: ٥٥.

(٢) شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

أوليّة مقرّرة في الشريعة لوظيفة الأمر والنّهي، وهذا غير أن يسمح الشارع من خلال جعل آخر ـ وهو جعل الولاية للحاكم ـ بآليّة عمل في هذا المجال مبنية على نظر إنساني بشري آني، فقبول الشارع بمبدأ العنف أو القوّة ـ بالمعنى الذي نقصده هنا ـ من خلال حاكميّة الحاكم إنما هو قبول لها بملاك مغاير لمورد البحث ومن حيث العنوان الأوّلي.

وبعبارة ثانية: إنّ ترخيص الحاكم باستخدام العنف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كانت له مثل هذه الصلاحية في الفقه الإسلامي وكان هذا الترخيص مبنياً على أساس مصالح عليا يراها الحاكم ضرورية الإجراء والتنفيذ.. لا يعني أنّ رؤيته تحوّلت إلى جزء من النصّ الأساسي للدين الإسلامي، حتى لو كان الإسلام ـ وفق نظرية ولاية الفقيه العامّة مثلاً ـ يدعو للانصياع لأوامر هذا الحاكم؛ لأنّ الرضا بأوامره لا يصيّر أمره حكماً واقعيّاً إلهيّاً من حيث ذاته، وإنّما ضرورة عملانيّة يأمر الشارع بالانقياد لها تبعاً لحاجات النظام العام.

وفي مقابل هذا الكلام، قد يستعان بالمقولة القاضية بنفي الإكراه في الدين، وأنّ الوظيفة ـ حتى النبويّة ـ مقتصرة على التبليغ والجدال بالتي هي أحسن وما شابه ذلك وأنّ استخدام القوّة والإجبار المباشر وغير المباشر أمر بعيد عن الجوّ الديني، لاسيّما وأنّ الدين أمر قلبي واختياري لا مجال لفرض الإكراه فيه لانتفاء الغرض حينئذ منه.

وهذا الوجه قائم على نظريّة كلاميّة في باب الدين والتديّن، ولهذه النظرية أنصار ومؤيّدون لاسيما في الغرب المسيحي، ونحن لن ندخل في البحث حولها لكن نشير إلى أنّ هناك فرقاً بين الدين بمعنى الفعل القلبي والروحي وبينه بالمعنى القانوني، فمن الممكن أن يبحث في الجانب الأوّل وقد بحث حقاً، أما الجانب الثاني فلا أظنّ أنه من المنطقي افتراضه بوصفه حقيقةً؛ لأنه لا معنى لافتراض نظام حاكم سياسياً

أو اجتماعياً أو عائلياً أو قانونياً أو.. ثم يعتمد فكرة الفعل الاختياري الخالص فحسب، وإلا فبماذا نفسّر قوانين العقوبات الجزائية والجنائية وأشباهها في الإسلام وغيره؟!

إنّ هذه النظرية تشبه في تكوينها الشيوعيّة المطلقة التي وعدت الماركسية بها العالم والتي تقوم على نظام إلغاء الملكية وإزالة الطبقيّة، وإذا حصل ظرف كهذا وصارت هناك إمكانية وضمانة في الاعتماد على الفعل الاختياري فحسب من دون حاجة إلى نظام قوّة وحاكميّة ملزمة من خارج النفس الإنسانية، فهناك يمكن التفكير في الأمر من جديد.

وفيما أخمّن فإنّ هذا النمط من التفكير قد تمّ استيراده من الغرب المسيحي مع سلخه عن نسقه وسياقه المحيط والتاريخي والذي اقتضته الديانة المسيحيّة والظروف الأخيرة التي واجهتها، ومن ثم أريد تطبيقه في الدائرة الإسلامية مع تجاهل الفوارق العديدة بين المسيحية ـ لا أقل بوجودها الفعلي ـ وبين الإسلام، ولا نعني بذلك أنّ المسيحيّة تتقبّل مثل هذا الفرض، فإنّ الإنجيل نفسه قد سنّ قوانين عديدة في مجال العقوبات ونحوها، وإنما نعني أنّ قابلية هذه الديانة لاستيعاب مثل هذا الافتراض وبهذه السعة أكبر منها بالنسبة إلى الإسلام.

هـ. العمومات والمطلقات التشريعية بين قدرة الشمول وعدمها

يستند هنا إلى العمومات والمطلقات القرآنية والروائية الآمرة والحاثّة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك من خلال شمولها للقوّة؛ فإنّ معنى النهي عن المنكر هو الزجر عنه والردع، ومقتضى إطلاق الزجر شموله لما كان بوسيلة القوّة بالمعنى السابق، بل يمكن القول ـ كما ذهب إليه المحقق العراقي[1] ـ بأنّ طبع الأمر

(١) شرح تبصرة المتعلّمين (ط. ق) ٦: ٥٣٣.

يقتضي مرتبة من العقوبة على المخالفة، فلو أعطي لزيد حقّ أمر عمرو بشيء ففحواه السلطنة على معاقبته لو خالف، لكن لا بتمام مراتب العقوبة بل بالقدر المتيقن، كما يمكن القول بأنّ كلمة الأمر بنفسها تعطي دلالةً على القدرة[١].

وقد يناقش الاستدلال بالعمومات والمطلقات هنا من نواحٍ عدّة وهي:

أولاً: ما نعتبره الملاحظة الأساسيّة هنا، وهي أنّ كافّة هذه الأدلة ليس فيها إطلاق أو عموم مؤثّر في مجال بحثنا، فإنها غير ناظرة إلى وسائل التنفيذ وتحديد الشروط والأحكام والمراتب، وأشكال إقامة هذه الفريضة، وإنما نظرها:

أ ـ إمّا لوصف المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ**﴾ (التوبة: ٧١).

ب ـ أو لوصف النبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ..**﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ج ـ أو لأصل الحث على هذه الوظيفة وتقريرها بوصفها مبدأً، نحو قوله تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٣ ـ ١٠٤).

د ـ أو لبيان إيجابياتها وسلبيات هجرانها، كما في عدّة روايات، نحو ما في خبر يحيى عن حسن[٢] وغيره، وأشباه هذه الألسنة والمقامات.

---

(١) ناصر مكارم الشيرازي، آيات الولاية في القرآن: ٩٦.

(٢) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ١، ح٧.

وفي مثل هذه الأجواء لا يتسنّى استنطاق هذه النصوص لتأكيد أمر فرعي يتعلّق بأشكال التطبيق، أو كما في التعبير المستخدم في علم أصول الفقه: ليست هذه النصوص في مقام البيان من هذه الجهة حتى يؤخذ بإطلاقها، فإنّ المتكلّم إذا أراد بيان مبدأ لا يمكن من سكوته عن فروعه فهم تفصيلات هذا المبدأ وأحكامه الفرعية الجانبيّة.

ثانياً: ما أشكل به بعض الفقهاء المعاصرين هنا من ناحية أخرى غير ما ذكرناه على هذا الدليل، حيث ذهب إلى أنّ تفسير المحقق النجفي الأمر بالمعروف بمعنى الحمل عليه والنهي عن المنكر بمعنى المنع فيه بأيّ وسيلة[١]، بلا دليل؛ إذ كلمة: الأمر والنهي ظاهرتان في الجانب اللساني عرفاً ولغةً ولا تشملان حالة فرض المعروف ومنع المنكر بالقوّة فضلاً عن العنف الجسدي[٢].

وهذا الكلام لا بأس به، لا أقلّ في طرف الأمر بالمعروف؛ إذ لا يشمل هذا المفهوم صورة ضربه أو جرحه أو ما شابه ذلك بوصف هذا الفعل أمراً، فالمطلوب هو الأمر، وليس سوى طلب الفعل لا القهر عليه، والمطلوب هو النهي وهو طلب الترك أو الزجر اللساني عنه، وإن كان مفهوم النهي يمكن أن يتصوّر شموله للنهي بالقوّة، بخلاف مفهوم الأمر، لكنّ مقتضى انصراف التعبير عرفاً إلى الجانب اللساني ما لم يبرز دليل على ما هو أزيد.

بل التأمل في ظاهر كلام المحقّق النجفي يدلّ على إقراره بهذا الأمر، غايته أنه يفهم من مجموع النصوص في الباب ما يوسّع الدائرة لليد، فالشمول عنده ليس بدلالة أولية لفظية وإنما ثانوية قائمة على مقارنة ومقاربة مجموع النصوص القرآنية

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٨١.

(٢) القمّي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٧؛ ونوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٢٧؛ ويوسف صانعي، أمر به معروف ونهي از منكر: ١٥.

والحديثية في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين من أنّ فرض شمول المطلقات والعمومات لمرتبة اليد بمعنى الضرب والجرح يفضي إلى التهافت في ألسنتها، فإنّ الآية ١٠٣ ـ ١٠٤ من آل عمران المتقدّمة آنفاً تتحدّث عن الألفة والمودّة والمحبة، فكيف يمكن لحكيم يذكر هذا السياق أن يفرض ـ لو فعل بعضهم معصيةً ـ أن يصل الحدّ في التعامل معه إلى الضرب والجرح والإهانة، وهو ما يوجب سوء العلاقة وارتفاع المودّة؟!

وكذلك الحال في الآية ١١٠ من آل عمران المتقدّمة الدالّة على أنّ أمة الإسلام كانت خير أمّة للآخرين، فقد وقعت هذه الآية في نفس سياق الآيتين السابقتين. وكذا الحال في الآية ١٥٧ من سورة الأعراف المتقدّمة حيث فيها معاني الرحمة والتخفيف من الإصر والأغلال فكيف ينسجم هذا مع فرض المعروف بقوّة العنف؟! بل وكذا الآية ٧١ المتقدّمة من سورة التوبة فإنّ الولاية نحو رعاية ورفقة ومحبة لا عنف وضرب وأذية وهكذا[1].

لكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنها تصوّرت أن تمام مصاديق الأمر بالمعروف والنهي أو أغلبها هو العنف والقوّة، مع أن العنف والقوّة يمثلان بعض المصاديق لا أكثر وقد تكون الأقلّ، والعنف والقوة بعد إجراء تمام المراحل واستنفاد تمام الطرق الرحيمة لا يمثلان وجهاً بشعاً عندما يكون غرضهما تحقيق الخير الذي يرجع بالنفع على الجميع، حتى على من استخدم في حقّه العنف، فهذه الآيات على وزان قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، فإنّ هذا العنوان لم يلغِ أحكام الجهاد والعقوبات الجزائية والجنائية وغير ذلك مما قد يظنّ أنه على خلاف الرحمة، فهذه الرحمة تماماً كرحمة الطبيب الجراح بمريضه، فلا

---

(١) صانعي، أمر به معروف ونهي از منكر: ١٧ ـ ٢٥.

أجد تهافتاً في هذه النصوص لو استوعبت مرتبة اليد.

رابعاً: ما سوف يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى وتقدّمت الإشارة إليه من أنّ العمومات والمطلقات الواردة في الواجبات منصرفة عن مصاديقها المحرّمة أو المصاحبة للحرام، وحيث كان الضرب أو التصرّف في الأموال أو الأذية النفسية أو نحو ذلك حتى لو كان باللسان أو القلب محرماً، فتنصرف الأدلة عن ذلك هنا، فإنّ إطلاق وجوب أو استحباب إكرام الضيف لا يشمل تقديم الخمر له لو كان يسرّ بذلك، وكذلك إطلاق الأمر بمودّة المؤمنين لا يشمل المودّة غير الشرعية كما في الزنا وهكذا، وما نحن فيه من هذا القبيل، وبهذا يكون هناك عجز في المقتضي عن الشمول للضرب ونحوه.

نعم، لو ثبت بدليلٍ سقوط حرمة المأمور والمنهي من هذه الناحية بصرف النظر عن الأمر والنهي، كما لو كان كافراً حربيّاً مهدور الدم لم تجر هذه المناقشة، وهذا ما يدفعنا لكي نلفت النظر إلى أنّ كل ما سنقوله حول هذا الموضوع، من جانب وجود دليل حرمة الأذيّة، تخرج عنه هذه الصورة.

خامساً: بصرف النظر عن المناقشات السابقة، لو سلّمنا بشمول الإطلاقات والعمومات للضرب ونحوه، إلا أنّه تقع المعارضة بين هذه الأدلّة، وأدلّة حرمة أذية الغير والاعتداء عليه والتصرّف في جسده وأمواله بغير إذنه ورضاه، وفي هذه الحال لا يمكن الأخذ بالإطلاقات والعمومات، فيسقط الأمر والنهي هنا.

وقد حاول بعض المعاصرين حلّ هذه الإشكالية بدعوى أنّ الحرمة ثابتة بالعنوان الأوّلي، أي أنّ الأذية هنا حرام بعنوان كونها أذية، وأما دليل الجواز أو الوجوب فبالعنوان الثانوي، فالأذية تكون جائزةً بعنوان كونها أمراً بالمعروف، وهو عنوان ثانوي عارض وليس أوّلياً، وعند تعارض ما كان بالعنوان الأولي مع ما

كان بالعنوان الثانوي يقدّم ما كان بالعنوان الثانوي[١].

والجواب تارةً بالنقض وأخرى بالحلّ:

أما النقض، فبأنّ معناه جواز كل محرّم إذا وقع تحت عنوان الأمر والنهي ولو لم يُلحظ قانون التزاحم، كأن يكون في اللمس أو النظر أو الزنا ما يوجب التأثير فيكون حلالاً لو وقع في صراط الأمر والنهي، وهذا ما لا نظنّ أن القائل يذهب إليه هنا؛ لأنّ نتيجة قوله سقوط دليل الحرمة بالتعارض في مادّة الاجتماع، فلا تصل النوبة لتطبيق قانون التزاحم.

وأما الحلّ، فقد يقال بأن ما عبّر عنه بالعنوان الأولي ليس أوّلياً، فالعنوان الأوّلي هو الضرب والتصرّف في مال الغير، وهذه ليست محرّمة بعنوانها وإنما بوصفها اعتداءً على حقّ الآخرين وظلماً، فتكون محرّمةً بوصفها ظلماً، فلا يكون في البين عنوان أولي أو ثانوي.

والأصحّ أن يقال: إنّ التعارض هنا واقع بين دليل الأمر والنهي ودليل حرمة أذية المؤمن، بعد التنزّل جدلاً بشمول أدلّة الأمر والنهي لمثل الضرب، والنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، وفي مثله يكون التعارض مستقراً ويسقط الدليلان في مادّة الاجتماع، وهي الأمر الموجب للأذية، فلا يجب هناك الأمر والنهي ولا تحرم الأذية، فيرجع إلى عام فوقاني إذا كان، وإلا فإلى أصل البراءة.

سادساً: إنّ ما ذكره المحقق العراقي غير واضح بوصفه قاعدةً؛ إذ ليس هناك تلازم عقليّ أو غيره بين أن نعطي شخصاً حقّ أن يأمر شخصاً آخر بشيء وبين أن نمنحه صلاحية معاقبته؛ فالمفهومان مختلفان تماماً نظرياً وعملياً، ولا نسلّم أنّ فحوى الترخيص له بأمره تستدعي ذلك، فهذه دعوى بلا دليل، نعم لو جعلت له

(١) انظر: نوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٢٧.

الولاية عليه لربما أمكن تصوّر ذلك، لكنّ مطلق جعل الآمرية لا يستدعي جعل الولاية بالضرورة.

والنتيجة أنّ عمومات الأمر والنهي غير قادرة على إثبات هذه المرتبة الثالثة بمعنى العنف الجسدي ونحوه.

و. مستند الأحاديث الخاصّة، رصد ومتابعة

هذا الدليل هو ـ على ما يظهر ـ العمدة عندهم[١]، حيث يرجع إلى مجموعة أحاديث لها دلالة حول موضوع البحث، وهذه الأحاديث هي:

١ـ خبر جابر، عن أبي جعفر الباقر ـ في حديث ـ قال: «فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم، فإن اتّعظوا وإلى الحقّ رجعوا فلا سبيل عليهم، ﴿**إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾، هنالك فجاهدوهم بأبدانكم وأبغضوهم بقلوبكم، غير طالبين سلطاناً، ولا باغين مالاً، ولا مريدين بالظلم ظفراً، حتى يفيئوا إلى أمر الله ويمضوا على طاعته»[٢].

٢ـ ومن قبيل هذه الرواية خبر ابن أبي ليلى، قال: إني سمعت علياً عليه السلام يقول يوم لقينا أهل الشام: «أيها المؤمنون، إنه من رأى منكم عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ.. ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى..»[٣].

---

(١) كما يظهر من المنتهى والكفاية والجواهر وشرح التبصرة، راجع المصادر المتقدّمة.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٨٠ ـ ١٨١؛ والكافي ٥: ٥٥ ـ ٥٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣١، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح١.

(٣) نهج البلاغة ٤: ٨٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣٣، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح٨.

٣ ـ وكذلك ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال ـ في خطبة له يذكر فيها أصحاب الجمل ـ: «فوالله لو لم يصيبوا من المسلمين إلا رجلاً واحداً، معتمدين لقتله بلا جرم جرّه، لحلّ لي قتل ذلك الجيش كلّه؛ إذ حضروه فلم ينكروا، ولم يدفعوا عنه بلسانٍ ولا يد..»[١].

وذلك أنّ «فجاهدوهم بأبدانكم»، و«أنكره بالسيف»، و«بلسان ولا يد» الواردة في هذه الروايات تدلّ على استخدام العنف ـ بالمعنى المتقدّم ـ في الأمر والنهي.

والجواب أولاً: إنّ هذه الروايات ضعيفة سنداً؛ إذ الأولى ـ مضافاً إلى الإرسال ـ ضعيفة بمجهولية بشر بن عبد الله[٢]، وأبي عصمة قاضي مرو[٣]، والثانية بجهالة عبد الرحمن بن أبي ليلى على بعض الآراء[٤]، فضلاً عن الإرسال، والأخيرة لا سند لها، إلا إذا بُني على صحّة كتاب نهج البلاغة كمجموع دون التفتيش عن سند كلّ رواية رواية فيه، ولا نرى دليلاً على هذا القول، وفاقاً للإمام الخميني[٥].

ثانياً: إنّ السياق الذي وقعت فيه هذه النصوص ـ لا سيما الأوّلَين ـ هو سياق الجهاد والقتال في إطار المواجهة السياسية، وعبارة: «غير طالبين سلطاناً ولا باغين مالاً..» في خبر جابر، و«أنكره بالسيف» في خبر ابن أبي ليلى، مؤيّداً بظرف صدور النص في أجواء قتال أهل الشام، تدلّل على أنّ المقدار الذي تتحدث هاتان الروايتان عنه هو في إطار مواجهة الانحراف العام بالخروج المسلّح والمعارضة

---

(١) نهج البلاغة ٢: ٨٥ ـ ٨٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٤١، كتاب الأمر والنهي، باب ٥، ح١١.

(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ٣: ٣١٨ ـ ٣١٩، وقد ذكر عدّة أسماء كلّها مجهولة الحال.

(٣) المصدر نفسه ٢١: ٢٤٠، رقم: ١٤٥٤٤.

(٤) المصدر نفسه ١٩: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، رقم: ٦٣٣٢.

(٥) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٢٠.

العسكرية ونحو ذلك، وهو أمر يتعلّق بالفقه السياسي والجهادي أكثر من تعلّقه بما نحن فيه، وفقاً لما أشرنا إليه في مناقشة الدليل الثاني هنا.

كما أنّ كلمة اليد الواردة في رواية نهج البلاغة لا علاقة لها بما نحن فيه، إذ يراد بها القيام بعمل يؤدّي إلى دفع القتل عن مسلم، وهذا مما لا إشكال فيه، فإنّ رفع العدوان عن مسلم برفع قتله فريضة أخرى قد تكون واجبةً حتى لو لم يكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبين أصلاً، وفي مورد القتل يمكن تصوّر استخدام اليد لرفع الظلم عن إنسان بريء.

وهذا كلّه يعني أنّ هذه الروايات وإن استخدمت اليد واللسان، إلا أنّ هذا لا يعني ـ حصراً ـ كونها بصدد بيان تمام مجالات الأمر والنهي، بل هي خاصّة بحالات الجهاد، وقد قلنا سابقاً بأنّ الجهاد من الأمر بالمعروف بالمعنى العام، فإذا أريد من اليد الجهاد فهو مقبول لكن تنطبق عليها أحكام الجهاد وشروطه حينئذٍ، لا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمعنى غير الجهادي.

٤ ـ **رواية الحسين بن سالم**، عن أبي عبد الله الصادق، قال: «أيّما ناشئ نشأ في قومه ثم لم يؤدّب على معصيته (معصية)، فإنّ (كان) الله عزّ وجل أوّل ما يعاقبهم به أن ينقص من (في) أرزاقهم»[1]، وفي نطاق موضوع هذه الرواية عدّة نصوص تتعرّض لضرب أو تأديب الزوجة والصبي والمملوك، وبيان طريقة الاستدلال بها واضح.

والجواب: إنّ دائرة هذه النصوص هو الحياة العائلية تقريباً، واحتمال الخصوصيّة للدائرة الأسرية في نطاق كهذا معقول جداً إذا لم نقل بأنّه موثوق به، ومع هذا كيف يراد تسرية حكم في مجال تربوي أسري لإطار اجتماعي عام أوسع

---

(١) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٢٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣٣، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح٦.

منه بكثير؟! هذا مع غضّ النظر عن ضعف هذه الرواية بجهالة كلّ من أبي عبد الله الخراساني[١]، والحسين بن سالم[٢].

٥ ـ ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من ترك إنكار المنكر بقلبه ويده ولسانه (ويده) فهو ميت بين الأحياء..»[٣]، فإنّ هذه الرواية ظاهرة في ثبوت مرتبة اليد ـ بالمعنى السابق الشامل للعنف الجسدي ـ بمقتضى إطلاق اليد، وكما يقول المحقق العراقي (١٣٦١هـ) فإنّ حمل اليد في هذه الرواية وأمثالها على نفس فعل الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر نفسَ المعروف وتركَه المنكر خلاف الظاهر من كلمة اليد[٤].

وما أفاده المحقق ضياء الدين العراقي في محلّه، غير أنّه مع ذلك يمكن إبراز عدّة ملاحظات، وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ الرواية ضعيفة من حيث السند، فقد رواها كلّ من الشيخ الطوسي في «تهذيب الأحكام»، والشيخ المفيد في كتاب «المقنعة» وصاحب الفقه الرضوي ونهج البلاغة مرسلة، بل بلا سند أساساً على اختلاف في التعابير بينها.

مفهوم «اليد» في اللغة العربية والنصوص

الملاحظة الثانية: إنّ الرواية لا بيان فيها للمراد من اليد ولو بالإطلاق؛ لأنها واردة في إطار الحديث عمّن ترك إنكار المنكر بيده، وهي لا تدلّ على سعة «اليد»؛ لأنها ليست في مقام بيان وإثبات الحكم حتى نتمسّك بإطلاقها، وإنما هي في مقام

---

(١) معجم رجال الحديث ٢١: ٢٢٦، رقم: ١٤٤٩٢.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٢٤٢، رقم: ٣٤٠٨ـ٣٤٠٩.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ١٨١؛ والمقنعة: ٨٠٨ ـ ٨٠٩؛ ونهج البلاغة ٤: ٨٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣٢، ١٣٤، كتاب الأمر والنهي، باب٣، ح٤، ١٠؛ وانظر: فقه الرضا: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٤) العراقي، شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٥٩.

بيان أثر ترك الإنكار باليد من دون أن تحدّد لنا مفهوماً، بل وكأنها تفترض مسبقاً أنّ هذا المفهوم واضح وتريد أن تقرّر ما ينجم عن تركه.

ولتقريب ذلك نأخذ كلمة اللسان، أفهل يقال هنا بانعقاد إطلاق في الرواية لإثبات تمام حالات الإنكار باللسان، أم نقول: إنّ الرواية ليست بصدد بيان امتدادات هذه المراتب وإنما في مقام بيان نتائج الإعراض عنها، وفرق بينهما؟

ووفقاً لذلك، فإنّ كلمة «اليد» في الاستعمالات العربية يكثر تداولها بمعنى القوّة والقدرة، وليس من الضروري أن يكون استعمال القوّة للردع عن المنكر مساوقاً لاستخدام العنف الجسدي، فإنّ استعمال القوّة في مواجهة ظاهرة شرب الخمر يصدق على صورة الحيلولة دون تصنيعها أو دخولها إلى البلدان الإسلامية بسنّ القوانين ضدّها باستخدام النفوذ في المجالس القانونية والنيابية وغير ذلك، وكذا الأوثان وأدوات القمار ونحو ذلك. ومفهوم اليد يحتمل أكثر من احتمال كما قلنا مطلع الحديث عن مرتبة اليد. وما دام هذا المعنى بهذا المقدار صادقاً فلا نحرز ما هو أوسع منه من كلمة «اليد» بعدما تقدم آنفاً.

الملاحظة الثالثة: إنّ كلمة «اليد» لم ترد في بعض النُّسَخ مما يحدث الشك في المقام.

إلا أنّ ملاحظة ما جاء في رواية نهج البلاغة وهي: «فمنهم المنكر للمنكر بقلبه ولسانه ويده فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه التارك بيده، فذلك متمسّك بخصلتين من خصال الخير ومضيّع خصلةً.. ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميت الأحياء»، إنّ ملاحظة هذه الرواية قد يجعلنا نميل إلى أنّ الشيخ الطوسي والمفيد قصدا في نقلهما رواية النهج هذه، وحيث إنّ هذه الرواية مشتملة على كلمة «اليد» فيتقوّى بذلك احتمال صحّة النسخ التي اشتملت على هذه الكلمة، ويبقى أن يصل هذا الاحتمال إلى درجة عدم تأثير الاحتمال المعاكس.

كما أنّ تقديم أصالة عدم الزيادة وتحكيمها وفق بعض الأصول المقرّرة في علم أصول الفقه قد ينفع في المقام أيضاً، وفيما تقدّم كفاية لنا؛ حيث ناقشنا أصالتي عدم الزيادة والنقيصة بالتفصيل في مباحث حجية الحديث، وشكّكنا في وجود مثل هذه الأصول العقلائيّة بالطريقة المطروحة.

٦ـ **مرسل محمد بن سنان**، عن أبي عبد الله الصادق ـ في حديث طويل يروي قصّة فاجرة ردعت طالباً للزنا عن المعصية، حيث ورد في آخرها ـ: «.. وأوجبت لها الجنّة بتثبيطها عبدي فلاناً عن معصيتي»[١].

لكنّ هذه الرواية ـ بقطع النظر عن ابتلائها بضعف السند بالإرسال، إلى جانب عدم ثبوت وثاقة محمد بن سنان ـ قضيةٌ في واقعة، ولا تعطي شمولاً في أنّ كلّ تثبيط عن المعصية مشروع، غايته أنّ مبدأ الحيلولة بين الآخر والمعصية ممدوح دون تعرّض للأسلوب.

هذا كله، إذا تغاضينا عن أنّ هذه المرأة قد حالت بين العبد والمعصية بالوعظ واللسان لا بغيرهما كما تفيده الرواية نفسها.

٧ـ **خبر مسعدة بن صدقة**، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الله لا يعذّب العامة بذنب الخاصة إذا عملت الخاصة بالمنكر سراً من غير أن تعلم العامة، فإذا عملت بالمنكر جهاراً فلم تغيّر ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عز وجل»[٢]، حيث قد يتمسّك بإطلاق التغيير الوارد فيها لحالات استخدام العنف والقوّة.

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣٢، كتاب الأمر والنهي، باب٣، ح٣.

(٢) الحميري، قرب الإسناد: ٥٥، ٧٦؛ والصدوق، ثواب الأعمال: ٢٦١؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٢٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣٥ ـ ١٣٦، كتاب الأمر والنهي، باب٤، ح١، ٢؛ والدر المنثور ٢: ٣٠٢.

وقد ورد هذا الخبر في موطأ الإمام مالك بن أنس بعبارات مقاربة عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: كان يقال:.. دون أن يسند إلى معصوم(١).

ويناقش أولاً: إنّها ليست في مقام البيان من ناحية وسائل التغيير، فلا ينعقد لها إطلاق، على ما شرحناه سابقاً.

ثانياً: إنها أقرب إلى الاختصاص بعلاقة العامّة بالخاصّة، فتكتسب مدلولاً سياسيّاً في علاقة الحاكم بالمحكوم، ومن ثمّ لا يحرز شمولها لغير هذا المورد الذي تقدّم الحديث عنه.

ثالثاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بجهالة حال مسعدة بن صدقة عندنا.

٨ ـ ما عن الإمام جعفر الصادق، أنّه قال: «إنه قد حقّ لي أن آخذ البريء منكم بالسقيم، وكيف لا يحقّ لي ذلك وأنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يتركه (يترك)!»(٢).

حيث صرّحت باستخدام حتّى الأذية في الردع عن المنكر مغيّاة بإقلاع فاعله عنه، فتدلّ بإطلاقها على شرعية أيّ سبيل لتحقيق هذا الهدف حتى لو كان الضرب ونحوه.

وهذه الرواية وإن كان فيها نحو دلالة على المطلوب، غير أنّها ضعيفة سنداً؛ لرواية الطوسي والمفيد لها بلا سند أصلاً، مما يوجب سقوطها عن الحجيّة، حتى لو صدّرت الرواية بـ «قال الصادق».

٩ ـ خبر يحيى الطويل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما جعل الله بسط اللسان

---

(١) الموطأ ٢: ٩٩١.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٨١ ـ ١٨٢؛ والمقنعة: ٨٠٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٤٥، كتاب الأمر والنهي، باب٧، ح٤.

وكفّ اليد، ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفّان معاً»[١]، فإنها تقرّر أنّ حكم اليد واللسان واحد من حيث الإطلاق والإمساك، وحيث لا شكّ في بسط اللسان في هذه الفريضة فاليد تكون كذلك.

ويسجّل عليه أولاً: إنّ الرواية ضعيفة سنداً بجهالة يحيى الطويل، إلا إذا بني على وثاقة كلّ من روى عنه ابن أبي عمير[٢]، ولا نقول به، مع إثبات أنه قد روى عنه فعلاً؛ لأنه لا يكفي أن يكون قد ورد في الروايات أنه روى عنه، بل لابد من كون السند أو القرينة الحافّة مؤكّدين لذلك؛ إذ من الجائز أن تكون الرواية قد وضعها من وقع بعد ابن أبي عمير في السند فلا يثبت أنّ ابن أبي عمير قد روى فعلاً عن هذا الرجل، وهذه نقطة هامّة قد يغفل عنها الباحث أثناء مراجعته.

ثانياً: إنّ الرواية لا يتضح منها الملازمة الدائمة بين اللسان واليد بالمعنى المقرّب آنفاً، بل أقصى ما يظهر منها هو أنّ مبدأ اليد يقف إلى جانب اللسان لا أزيد، وإلا أفهل يقبل فقيهٌ بأنه كلّما جاز استخدام اللسان مطلقاً حتى في تعليم الأحكام جاز استخدام اليد؟! أو هل يقبل بالكفّ عن استخدام البيان عن عدم وجود المجال لاستخدام القوّة؟! فالإنصاف أنّ الرواية غير واضحة بدرجة تفيد الظّهور فيما نحن فيه إذا لم نقل: إنها مندرجة في كتاب الجهاد لتقرير مبدأ الجهاد، كما يظهر من الشيخ الكليني (٣٢٩هـ) في كتاب «الكافي» حيث أدرجها في باب الجهاد، وجعل الباب الذي يليها بابَ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك جعل الحرّ العاملي هذه الرواية أيضاً في باب الجهاد[٣]، إلى جانب إدراجها في باب الأمر

---

(١) الكافي ٥: ٥٥؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣١، كتاب الأمر والنهي، باب٣، ح٢.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٢٠: ١٠٠، رقم: ١٣٦١٧ـ١٣٦١٨.

(٣) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٤٣، كتاب جهاد العدو، باب٦١، ح١.

والنهي مرةً أخرى، وعنون ذاك الباب بعنوان: «باب حكم القتال على إقامة المعروف وترك المنكر».

وبعبارة ثانية: إنّ الرواية تريد أن تدلّ على أنّ الله لم يقفل باب استخدام اليد في الدين ولم يقف عند اللسان، لكن هل اليد هنا في باب الأمر بالمعروف أم في باب الجهاد؟ الأمر غير معلوم.

١٠ـ ما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكريعليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ في حديث ـ قال: «.. من رأى منكم منكراً فلينكره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه..»[١].

وقد وقع جدلٌ في هذه الرواية من حيث السند تبعاً للجدل في صحّة نسبة هذا التفسير، حيث ضعّف ـ كما ذهب إليه السيد الخوئي محقّاً ـ من جهة جهالة أبي الحسن علي بن محمّد بن سيّار[٢]، وأبي يعقوب يوسف بن محمّد بن زياد[٣].

لكنّ هذا الحديث ورد بشكل قويّ وفاعل في مصادر أهل السنّة، مسنداً إلى الصحابي أبي سعيد الخدري، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٤]. ومردّه إلى سندين: أحدهما إسماعيل بن رجاء عن أبيه، وثانيهما قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب. والسند صحيح.

---

(١) تفسير الإمام العسكري: ٤٨٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٣٥، كتاب الأمر والنهي، باب٣، ح١٢؛ وانظر: عوالي اللئالي ١: ٤٣١.

(٢) معجم رجال الحديث ١٢: ١٤٧، رقم: ٨٤٢٨.

(٣) المصدر نفسه ٢٠: ١٧٥، رقم: ١٣٨٠٩.

(٤) صحيح مسلم ١: ٥٠؛ ومسند أحمد ٣: ٢٠، ٤٩، ٥٢ ـ ٥٣، ٥٤، ٩٢؛ وسنن ابن ماجة ١: ٤٠٦؛ وسنن أبي داوود ١: ٢٥٤، و ٢: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ وسنن الترمذي ٣: ٣١٨؛ وسنن النسائي ٨: ١١١ ـ ١١٢؛ والدر المنثور ٢: ٣٠١ و..

وأمّا من حيث الدلالة فإنّ السؤال الذي يمكن إثارته هنا هو أنّه هل أنّ مواجهة المنكر من أيّ شخص تتم بالدرجة الأولى بالضرب ونحوه؟ فإنه قد يدغدغ في هذا المدلول إذا ما قيس بالروح العامّة في علاقات المؤمن بالمؤمن المستفادة من الكثير من النصوص القرآنية والروائية. ونحن نعرف أنه لو أمكن رفع المنكر بغير الأذية والضرب والتصرّف في مال الغير وبدنه فإنّه يجب التوفيق بين الحكمين من خلال استخدام أسلوب اللسان الذي يجمع بين وجوب الأمر والنهي وبين حرمة الأذية ونحوها.

من هنا يمكن طرح عدّة احتمالات في تفسير التغيير باليد هنا، وهي: أن يكون المراد من «اليد» ما كان من قبيل الحيلولة بين الآخر والمعصية وأشباه ذلك من تأسيس المؤسّسات وتقديم البدائل للناشئة والشباب وتحقيق النفوذ الاجتماعي ونحت أشكال جديدة من الحياة وممارسة العيش وتوفير المناخات المناسبة لولادة حياة أخلاقية سليمة، وممارسة الضغوط التي تأتي من مواقع النفوذ عبر الطرق القانونية والشرعية والسعي لسنّ القوانين المنسجمة مع الشرع الحنيف، وأشباه ذلك، فإن لم يتمكّن المؤمنون من ذلك كفاهم الوعظ والتذكير وهكذا، أو يتصل بالشأن العام بما يرتبط بالجهاد، وهذا المعنى محتمل الإرادة من الرواية. وفهم الضرب من اليد ربما كان اشتباهاً في التطبيق لا المفهوم، هذا إضافةً إلى احتمال أنّ المراد باليد فيها ما كان نقله لنا العلامة الحلي من تقمّص الآمر والناهي شخصيّة فاعل المعروف وتارك المنكر بحيث يكون قدوةً لغيره في المجتمع؛ فإنّ هذا المعنى يمكن فهمه ضمن الترتيب الذي قدّمته الرواية لنا ويعزّزه النهي عن الازدواجية في الآمر الناهي بين عمله وقوله كما تقدّم، ولعلّه لذلك فهم بعضهم من اليد هنا هذا المعنى حيث لم يستطع فهم هذا الترتيب بطريقة معقولة منسجمة مع القواعد العامّة في التشريع إلا بتفسير اليد بهذه الطريقة.

ويحتمل أيضاً من اليد هنا حالة ممارسة السلطة فإن الشرطي أو موظف الدولة عندما يرى مخالفةً قانونية فهو يعاقب مباشرةً ولا يتدرّج في ممارسة أساليب النصح ونحوها، لكن لا بمعنى الضرب والإتلاف والتصرف في الأموال وهدر الحقوق بل بمعنى تنفيذ العقوبات المقرّرة شرعاً وقانوناً من جانب السلطات الرسمية الشرعية والمعلن عنها في وسائل الإعلام الرسمية.

وهذا الاحتمال الأخير وإن كان معقولاً، لكن مشكلته أنه لا ينسجم مع الإطلاق الموجود في الحديث «من رأى منكم منكراً» حيث لا يختصّ بمن انخرط في سلك وظائف الدولة أو مُنح مثل هذه الصلاحيات، بل مرجع هذا التفسير إلى اشتراط إذن الحاكم والدولة في ممارسة مرتبة اليد وهو ما لا شاهد عليه في النصوص كما سيأتي إن شاء الله، علماً أن الأمر بالتغيير غير مقيّد بوسيلة خاصّة، فيمكن أن يشمل العنف الجسدي. ويحتمل أيضاً في تفسير «التغيير باليد» هنا ما ذكره بعض المعاصرين من التمييز بين مفهوم التغيير ومفهوم الإزالة؛ فالحديث يحث على التغيير ويعني استبدال شيء بشيء لا على الإزالة التي تعني حذف شيء ولو مع عدم وضع البديل له، ومعنى ذلك أن الحديث لا يريد كسر أواني الخمر وإنما يريد تقديم بدائل لشارب الخمر تدفعه للإقلاع عن شربه هذا، الأمر الذي غاب عن الناشطين في مجال الأمر والنهي[١].

وهذا الفهم للحديث رغم لطافته من الزاوية اللغوية يواجه مشكلةً، وهي أنّ الإزالة شكلٌ من أشكال التغيير؛ لأنها تحويل المنكر من حالة إلى حالة، أي من حالة الوجود والتحقق إلى حالة العدم والفقدان، وهذا ما يستوعبه مفهوم التغيير من الزاوية العربية والبلاغية.

وربما يفسّر تغيير المنكر باليد بأنه خاص ببعض الحالات، كحالة رؤية اغتصاب

(١) جمال البنّا، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تُلزم: ٣١٧ ـ ٣١٨.

أو سرقة أو اعتداء تستدعي التدخل مباشرة[١].

وهذا مجرّد احتمال لا شاهد عليه يسمح لنا بالتخلّي عن ظاهرة الإطلاق الموجودة في الحديث.

١١ ـ خبر أبي جحيفة، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «إنّ أول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم..»[٢].

غير أنها:

أ ـ مضافاً إلى الضعف السندي الذي فيها، وهو الإرسال، حيث وردت في نهج البلاغة بلا سند، وكذلك في تفسير علي بن إبراهيم القمي.

ب ـ لا إطلاق فيها من هذه الناحية، وفق ما شرحناه سابقاً، فلا نطيل.

ج ـ على أنّها ـ وبقرينة الجهاد ـ قد يتوقّف في استفادة اليد التي ذكرت في الأمر بالمعروف من اليد هنا؛ لأنها تحتمل معنى الجهاد المسلّح فيكون معنى الرواية هو أنكم تغلبون أولاً من ناحية الحرب، وتضعفون عن القتال ومواجهة الأعداء، ولكن تحتفظون لأنفسكم بالجهاد اللساني والقلبي، ثم تخسرونها أيضاً وبالتدريج، ومعه فلا دلالة في الرواية على ما نحن فيه.

١٢ ـ خبر العلوي، عن حسن، عن أبيه، عن جده، قال: كان يقال: «لا يحلّ لعين مؤمنة ترى الله يُعصى فتطرف حتى تغيّره»[٣]. حيث قد يفهم منها وجوب التغيير مطلقاً.

---

(١) المصدر نفسه: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٢) نهج البلاغة ٤: ٩٠؛ ومختصر بصائر الدرجات: ١٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ١٠.

(٣) الطوسي، الأمالي: ٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٥ ـ ١٢٦، كتاب الأمر والنهي، باب ١، ح ٢٥.

ويمكن المناقشة في المتن من حيث التشكيك في انعقاد الإطلاق في التغيير، فضلاً عن ضعف السند بعبد الله بن شبيب، وغيره من المجاهيل، على أنّ تعبير «كان يقال» يبدو فيه بعض الغرابة ويفتح على أكثر من تشكيك.

١٣ ـ خبر ابن مسعود، أنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «ما من نبيّ بعثه الله في أمّة قبلي إلا كان له من أمّته حواريون وأصحاب يأخذون بسنّته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبّة خردل»(١).

لكنّ هذا الحديث مختصّ بحالات الجهاد فيما يبدو، كما أنّه يظهر منه أنّه يريد تنحية الصحابة عن المشكلات التي ظهرت في التاريخ الإسلامي ويضعها في الجيل اللاحق، وقد حقّقنا في محلّه بطلان هذه النظرية المهيمنة على الفكر السنّي، وقلنا بأنّ عدالة الصحابة مفهوم مقبول ضمن دائرة وسطى لا بعرضها العريض.

١٤ ـ خبر عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنه سيصيب أمّتي في آخر الزمان بلاء شديد من سلطانهم، لا ينجو فيه إلا رجل عرف دين الله بلسانه وقلبه ويده، فذلك الذي سبقت له السوابق، ورجل عرف دين الله فصدق به، فالأول عليه سابق، ورجل عرف الله فسكت، فإن رأى من يعمل بخير أحبّه عليه وإن رأى من يعمل باطلاً أبغضه عليه، فذلك الذي ينجو على إبطائه»(٢).

ومن الواضح ارتباط هذا النص أيضاً بالعلاقة مع السلطان، فيكون معنى اليد هنا هو الثورة أو ما شابهها، فلا تدلّ على ثبوت هذه المرتبة بعيداً عن قواعد باب الجهاد وأمثاله.

---

(١) صحيح مسلم ١: ٥٠ ـ ٥١.

(٢) كتاب ذكر أخبار إصبهان ١: ٨١ ـ ٨٢؛ وكنز العمّال ٣: ٦٨٢.

هذا هو مهم الروايات الموجودة في الموروث الحديثي الإسلامي الشيعي والسنّي، والتي نجد أنه قد تثار في المجال الذي نتحدّث عنه، وهناك روايات أُخَر حال دلالتها ضعيف جداً ويُعلم أمرها مما أسلفناه فلا حاجة للإطالة.

نتيجة البحث، نقد العنف الجسدي والاستعاضة بالحضور الاجتماعي و..

والمتحصّل من الروايات الشريفة ـ على تقدير ثبوتها ـ ومع غضّ النظر عن الرواية الثامنة والتي تكمن المشكلة في سندها كما تقدم، أنّ الوظيفة في غير إطار المواجهة السياسية والتغيير المجتمعي والمجال العائلي هو ممارسة النفوذ والسعي الفعلي لمواجهة المنكر وتمثل المعروف وتجنّب المنكر من الآمر الناهي، وأما أن يمارس الضرب والعنف الجسدي وكذلك التصرف في أموال الآخرين وأبدانهم فهذا ما لم تصرّح به أية آية قرآنية أو رواية نبوية أو عن أحد أئمة أهل البيت، ولا يوجد إطلاق واضح يمكنه أن يقف مقابل الأصول والأدلّة الأوليّة لأذيّة المسلم أو ما شابه ذلك. هذا كلّه، إلى جانب ضعف سائر الأدلّة الأخرى.

وقد لاحظنا أنه يمكن فرض مفهومين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأول: المفهوم العام، والذي يستوعب كلّ عمل تغييري نحو الأفضل، فيشمل بذلك الجهاد ضدّ الكافرين أو البغاة أو الطغاة أو غير ذلك، كما يشمل الحدود والتعزيزات والقصاص والديات والأحكام القضائية التي تصبّ جميعها في سياق إصلاح الوضع العام، وهنا نقبل بمرتبة اليد في الأمر والنهي ويكون معناها هو الجهاد وأمثاله مما تقدّم، لكن تجري على هذه المرتبة الأحكام الخاصّة بالجهاد والحدود والقصاص والقضاء والتعزير وغيرها، فيكون الجهاد هو مرتبة اليد مثلاً.

الثاني: المفهوم الخاص، وهو كلّ ما نفرضه بمعزل عن الجهاد والحدود ونحو ذلك، وهنا لا يوجد ما يدلّ على مرتبة اسمها اليد؛ إذ النصوص الصحيحة الدلالة

مع ضعف السند لا ترقى أن تكون اثنين أو ثلاثة، وهذا القدر لا يفيد تواتراً ولا اطمئناناً بالصدور، ولم تثبت رواية صحيحة السند وتامّة الدلالة حتى يؤخذ بها، ولو كان فهو لا يتخطّى الحديث أو الاثنين، علماً أننا لا نأخذ ـ كما حقّقنا مفصّلاً في مباحث حجيّة الحديث من أصول الفقه ـ إلا بالخبر المطمأنّ بصدوره، وتحصيل الاطمئنان ـ سنداً ودلالةً ـ بهذا الأمر الخطير من مثل هذه النصوص القليلة يبدو عسيراً.

ولابد هنا من ذكر تنبيهات:

التنبيه الأول: إنّ بعض الأدلّة المتقدّمة ـ على تقدير تماميّتها ـ مختصّ بإنكار المنكر وبعضها شامل حتى لدائرة الأمر بالمعروف، وبعض التعابير الفقهية يظهر منها التفريق بينهما بحيث تكون اليد من مراتب الإنكار لا الأمر، فخبر الحسين بن سالم وابن أبي ليلى، وتفسير العسكري ومسعدة بن صدقة وغيرها، تدلّ على الحكم في دائرة إنكار المنكر، إلا إذا جعل المنكر أعمّ بحيث يشمل ترك المعروف فلا يعود هناك فرق.

وانطلاقاً من هذا الواقع فيما يبدو، ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى التمييز بين النهي عن المنكر وإنكار المنكر، فالثانية تثبت لها مرتبة اليد ويراد منها التغيير العملي للواقع بخلاف الأولى[1].

إلا أنّ هذا التمييز غير ظاهر؛ لأنّ الإنكار لا يعني لغةً التغيير العملي، وحتى لو استخدم في هذا المعنى إلا أنه يظلّ ظاهراً في الجحود أو الرفض أو إبراز الرفض أو ما شابه ذلك، نعم، هناك في الروايات ـ كما تقدّم ـ تعبير «التغيير» و«التأديب»، مثل

---

(١) صانعي، أمر به معروف ونهي از منكر: ٤٦، ٤٨ ـ ٥٠؛ وانظر: الحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة: ٤٩٣.

الخبر رقم ٤، ٧، ١٢، وهذه الروايات لها من الناحية المبدئية قدرة الشمول للتغيير العملي من حيث التعبير الوارد فيها.

وقد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى التفصيل هنا بين الأمر بالمعروف فيجب باللسان، والنهي عن المنكر فيرقى إلى مرتبة اليد واستخدام العنف[1]، وكلامه هذا يخالف إطلاقات النصوص أو بعضها ممّا ثبت عندهم، إلا إذا فهم من المعروف ما يشمل المستحب دون المنكر الخاصّ بالحرام فأراد التمييز بينهما، لكنّه في هذه الحال كان عليه التفصيل داخل المعروف نفسه لا إطلاق القول فيه.

التنبيه الثاني: إنّ الأدلّة المتقدّمة غير متساوية من حيث الإلزام والجواز؛ لأنّ بعضها قد لا يدلّ على أزيد من الجواز، كما في خبر ابن أبي ليلى الفقيه وبعض روايات نهج البلاغة وغيرها، إلا إذا ضممنا الأدلّة الملزمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للمقام، أو قلنا بأنّ الجواز فيه ترخيصٌ بالحرام ـ وهو أذية المسلم ـ ولا يكون الترخيص أقوى ملاكاً ومصلحةً من الإلزام، مع أنّه يمكن الجواب عنه ثبوتاً بأنّ مصلحة الأمر والنهي كبيرة بحيث تسقط مفسدة الأذيّة، دون أن ترقى إلى مستوى الإلزام بالأمر.

التنبيه الثالث: من الممكن أن يدّعى أنّ قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل: ١٢٥)، وما شابه هذه الآية من آيات وأحاديث، إنما هي في إطار تحديد أسس الدعوة بحيث تكون لها حاكمية وإشراف على مجمل النصوص المتعرّضة لموضوع التبليغ والدعوة والهداية والجدال والحوار و.. مما يعزز ـ وفق هذه القاعدة القرآنية العامّة ـ وانسجاماً بين أجزاء النصّ نفسه أن يكون المراد باليد غير المعنى الذي يختزن العنف الجسدي وما شابه ذلك.

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٥٠٥.

ومن أمثلة هذه النصوص أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وما جاء في الحديث عن عمار بن أبي الأحوص عن أبي عبد الله عليه السلام ـ وهو حديث طويل في الرفق بالناس وأنهم على درجات وأسهم، وجاء في آخره ـ: «... فلا تخرقوا بهم، أما علمت أنّ إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور، وإنّ إمارتنا بالرفق والتألّف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد، فرغّبوا الناس في دينكم وفيما أنتم فيه»[١].

غير أنّ الإشكاليّة التي قد تقف إزاء هذا الفهم هو أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يدّعى أنهما لا يتطابقان مع موضوع الدعوة تمام التطابق؛ لأنّ ظاهر الآية القرآنية الكريمة هو دعوة الكافرين إلى الإسلام، وهو أمر قد يختلف في ضوابطه وأنماطه عن نفس محاربة المنكر داخل المجتمع الإسلامي نفسه الذي هو المستفاد من النصوص المتقدّمة، فهذه المغايرة قد تمنع من تحكيم هذا الفهم في المورد.

إلا إذا قيل: إنّ مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يخصّ الحياة الداخلية للمجتمع الإسلامي بحيث يصبح هذا المفهوم موافقاً لمفهوم الدعوة، كيف وجملة من الآيات المتقدّمة في الفصل الأول تشمل الداخل والخارج، فلا أقلّ من كون مثل هذه الآيات مع عدم إشارة القرآن إطلاقاً لموضوع اليد بمعنى العنف أو نحوه، مما يوجب المزيد من الشك في وجود هذه المرتبة في الأمر بالمعروف، وإن لم يستطع حسم الموقف، لاسيما وفقاً لنظريّتنا في رفض فكرة الجهاد الدعوي الابتدائي، على ما بحثناه مفصّلاً في محلّه[٢].

التنبيه الرابع: رغم كون الإمام الخميني من القائلين بمرتبة اليد، ومع أنّه ذهب

---

(١) الصدوق، الخصال: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) حيدر حب الله، الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد: ٨ ـ ١٢.

إلى أنّه لو توقفت الحيلولة بين الفاعل والمنكر إلى تصرّفٍ في الفاعل أو آلة فعله، كما لو توقّفت على أخذ يده أو طرده أو التصرّف في كأسه التي فيها الخمر أو سكّينه ونحو ذلك جاز، بل وجب.. إلا أنه ذكر بعد ذلك فوراً أنّه لو توقّف دفع المنكر على الدخول في دار فاعل المنكر أو ملكه والتصرّف في أمواله كفرشه وفراشه، جاز لو كان المنكر من الأمور المهمّة التي لا يرضى المولى بخلافها كيف ما كان، كقتل النفس المحترمة، وفي غير ذلك إشكال، وإن لا يبعد بعض مراتبه في بعض المنكرات[(١)]، وربما يلوح مثل ذلك من السيد محمد حسين فضل الله أيضاً[(٢)].

ولعلّه يمكن تخريج التمييز بين المقامين ـ مع أنّ في الأول تصرفاً في المال أيضاً كالكأس التي يملكها ويشرب فيها الخمر ـ بما قد يلوح من بعضهم[(٣)] من أنّه في الحالة الأولى يكون التصرّف من مصاديق أو ملازمات المنع عن المنكر، فيشمله دليل الأمر والنهي المقدّم على حرمة التصرّف في بدن الغير وماله بدون رضاه، أما في الحالة الثانية فإنّ أدلّة الأمر والنهي لا تشمل ما إذا كانت الفريضة مستلزمةً لارتكاب منكرٍ آخر، فيرجع إلى قانون التزاحم.

وقد يقال بأنّ مرتبة اليد إن فهم منها خصوص العنف الجسدي أشكل التصرّف في الأموال في الصورتين معاً، وإن فهم منها إعمال القوّة لتحقيق الغرض فلا موجب للتمييز أيضاً من حيث المبدأ؛ لأنه لو دخل داره لإتلاف الخمر التي عنده كان كما لو أخذ كأسه لإراقة الخمر التي فيه، فكما تكون تلك مقدّمة أو حيلولة كذلك يكون ذلك مقدّمة أو حيلولة.

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٨٠.

(٢) فضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٥، ٥٢٨.

(٣) أحمد المطهري، مستند تحرير الوسيلة (كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): ١٤٥ ـ ١٤٦.

نعم، قد يكون مستند السيد الخميني هو أنّ دليل الأمر والنهي مقدّم على دليل التصرّف في مال الغير عندما يكون عين مصداق النهي تصرّفاً، فإنّ أخذ الكأس من يده هو بنفسه دفع له عن المنكر، أما لو كان التصرف المحرم لا يصدق عليه الأمر والنهي بل هو مقدّمة للأمر والنهي لم يتقدّم دليل النهي على دليل حرمة التصرف؛ لأنّ هذا من المقدّمة المحرّمة للواجب ولا يجوز تحقيق الواجب بمقدّمة حرام، وتقدّم دليل النهي مختصّ بما إذا كان عين النهي عن المنكر مصداقاً للتصرّف لا مقدماته، فلعلّ هذا التمييز هو مرجع فتوى الإمام الخميني الأولى والثانية، إلا إذا قيل بأنّ العرف لا يميّز في إطلاق دليل النهي بين الصورتين ويراهما معاً مشمولتين له، وأنّ هذه التفكيكيات دقيّة غير عرفيّة، كما لعلّه ليس بالبعيد.

٣.٤. اشتراط إذن الحاكم أو السلطات الرسميّة في استخدام القوة (مرتبة اليد)

إذا تغاضينا عن استخدام الجرح والقتل في الأمر والنهي ممّا سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى، فهل مرتبة اليد مشروطة بإذن الدولة الإسلامية أو الحاكم الشرعي؟

الظاهر من كلمات الكثير من فقهاء الإسلام أنّ ذلك ليس مشروطاً بإذن الحاكم، ولو من خلال عدم إشارتهم له مع إشارتهم لذلك في القتل والجرح[1]، إلا أنّه يبدو من بعض آخر اشتراط هذه المرتبة مطلقاً بالإذن من الحاكم الشرعي[2]،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٩٣؛ والمفيد، المقنعة: ٨٠٩؛ وشرائع الإسلام ١: ٣٤٣؛ وقواعد الأحكام ١: ٥٢٥؛ والتنقيح الرائع ١: ٥٩٥؛ ومحسن الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٩٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢؛ وكلمة التقوى ٢: ٣١١.

(٢) انظر: الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٢؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٥ ـ ٥٢٦؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٨.

ونسب الغزالي إلى المعتزلة القول بأنّ ما لا يتعلّق بالآدميين فلا حسبة فيه إلا بالكلام أو بالضرب ولكن للإمام لا للآحاد[١]، وقد عبّر السيد الخميني هنا بقوله عن الضرب والإيلام: «وينبغي الإذن من الفقيه الجامع للشرائط، بل ينبغي ذلك في الحبس والتحريج ونحوهما»[٢]، وهي عبارة قد لا توحي بعنصر الإلزام أو الشرط، بل عبارة الشيخ المنتظري أصرح منها في أنّ ذلك هو الأفضل لكنّه غير واجب[٣].

وبتحليل بعض مواقف الذين يشترطون الإذن لاحظنا شكلاً من أشكال التقييد بوجود دولة إسلامية قائمة ترعى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكأنّه في غير هذه الحال يكون الأمر بيد الناس وخاضعاً لتوازنات المصالح والمفاسد[٤].

ويظهر من كلام العلامة الحلي أنّ الطوسي كان يقول بالاشتراط بخلاف المرتضى في الإيلام وما علاه، وإن كانت عبارة ابن إدريس الحلّي توحي بأنّ النزاع كان في مرتبة الجرح وما علاه[٥].

والذي يظهر أنّ الأدلّة ـ كما لاحظنا ـ مطلقة وليس فيها قيدٌ من هذا النوع، حتى أنّ باحثاً غربيّاً مثل مايكل كوك لاحظ أنّ النصوص الحديثية الإماميّة نفسها قلّما تربط النهي عن المنكر بالإمام[٦]؛ لذا لابدّ من فرض مقيّد خارجي كاعتبار مثل هذا النوع من القضايا من الشؤون العامة المتصلة بولاية الحاكم والتي لا يجوز فيها

---

(١) راجع: إحياء علوم الدين ٢: ٣٩٨.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٨١.

(٣) المنتظري، الأحكام الشريعة: ٣٧٣.

(٤) انظر: فضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٥ ـ ٥٢٦؛ والخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٥) انظر: السرائر ٢: ٢٣؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٦٠.

(٦) انظر: كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٣٨٧.

التصرّف إلا بإذنه، كما يلوح من بعض الكلمات المتقدّمة ممّن مال إلى هذا الشرط.

لكنّ الإنصاف أنّ اعتبار ذلك من القضايا العامّة بتمام مصاديقه مشكل، نعم بعض المصاديق التي تكون فيها حركة إنكار جماعية أو تشكيل خلايا لمثل ذلك قد يقال بأنه يتصل بالشأن العام، إلا أنّ ضرب شخص لآخر في ظلّ جوّ فردي ولو كان متكرّراً ليس شأناً عاماً، مالم يخلق في كثرته جوّاً من التنازع والمرافعة إلى القضاء، فإطلاق القول بأنه من شؤون الحاكم مشكلٌ حينئذٍ.

وربما يستدلّ له بقانون المصلحة، من حيث إنه لو أطلق العنان للأفراد لاستخدام أسلوب الضرب والإيلام لظهرت مفاسد على هذا الصعيد، فلضبط إيقاع هذا الأمر لزم اللجوء إلى شكل من أشكال المركزية في العمل الدعوي حذراً من الوقوع في مخاطر.

إلا أنّ هذا الأمر ليس على إطلاقه وفي تمام الظروف والحالات، بل لابد من ملاحظة التطبيقات المختلفة، علماً أنّ هذا كلّه قد يكون صحيحاً في الجملة في حال وجود دولة إسلامية تقوم بالأمر والنهي، أما الدولة غير الإسلامية أو التي لا تولي أهميةً للدعوة والأمر والنهي فإنّ شرط إذن الحاكم فيها ـ بمعنى الفقيه غير مبسوط اليد ـ يغدو أكثر إشكالاً.

فالصحيح أنّ مرتبة الضرب ـ بناء على ثبوتها ـ غير مشروطة بإذن الحاكم إلا مع طروّ عنوان ثانوي، نعم لو منع الحاكم الشرعي منها بما يدخل تحت سلطان ولايته لزم مراعاة منعه.

٥ـ٣. الجرح والقتل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قراءات ومعالجات

توصّلنا فيما سبق إلى عدم ثبوت مرتبة في الأمر والنهي تحت عنوان استخدام القوّة الجسدية والعنف، وقلنا بأنّ ذلك مرهون ـ فقط ـ لقاعدة التزاحم بين حرمة

التصرّف في أبدان الآخرين وأموالهم ولزوم ارتفاع المنكر.

ووفقاً لما توصّلنا إليه لا يجوز ـ بطريق أولى ـ استخدام الجرح والكسر والحرق فضلاً عن القتل في سبيل إقامة فريضة الأمر والنهي؛ لكون هذه من المحرّمات في نفسها، ولم يثبت دليل يجعل «اليد» بهذا المعنى سبيلاً مشروعاً ما لم تقع في سياق أحكام الجهاد والحدود والتعزيرات والقصاص ونحو ذلك، أي في سياق المعنى العام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما تقدّم.

لكن لو بنينا على ثبوت مرتبة اليد ـ بهذا المعنى ـ في الأمر والنهي، فهل تستطيل هذه المرتبة لتبلغ حدّ الجرح أو الكسر أو الرضّ أو الحرق أو ما شابه ذلك؟ بل هل تمتدّ لمستوى القتل أم لا؟

يوجد هنا أكثر من رأي:

الرأي الأوّل: جواز الجرح، بل القتل ولو من دون إذن الحاكم الشرعي، وهو ما نسبه الشيخ الطوسي إلى السيد المرتضى(١)، وذهب إليه ابن إدريس الحلي(٢). وقد نسب إلى الشيخ الطوسي في التبيان تبنّي هذا القول(٣)، لكننا راجعناه ولم نجد عبارته ظاهرةً في غير القول الثالث القادم كما سيأتي، ونسبه القاسم بن محمد الزيدي إلى إجماع أهل البيت(٤).

والمستند في هذا الرأي هو عدم قيام دليل خاصّ على لزوم الاستئذان من الحاكم الشرعي، وأدلّة الأمر والنهي تشمل جميع الوسائل الزاجرة، فتستوعب أيضاً الجرح والكسر بل والقتل(٥)، يعزّز ذلك ببعض النصوص المتقدّمة التي جعلت الجهاد في

(١) انظر: الاقتصاد: ٢٤١.

(٢) السرائر ٢: ٢٣.

(٣) نسبه إليه الحلي في السرائر ٢: ٢٣ ـ ٢٤؛ والفخر في إيضاح الفوائد ١: ٣٩٨.

(٤) القاسم بن محمد بن علي الزيدي، الأساس لعقائد الأكياس: ١٦٣.

(٥) راجع: الاقتصاد: ٢٤١؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٩٣ ـ ٩٩٤.

سياق الأمر والنهي، مثل خبري جابر وابن أبي ليلى و..

ونوقش هذا القول بأنّ الروايات الخاصّة المذكورة واردة في الأمر بالمعروف بمعناه العام الشامل للجهاد لا الخاصّ الذي يقع في عرضه، فضلاً عن ضعفها السندي، والجرح والقتل لا يسمّيان أمراً ولا نهياً(١).

وهذا كلّه جيّد إلا القول بعدم شمول أدلّة مرتبة اليد للجرح والقتل؛ إذ تارةً نذهب إلى ما ذهبنا إليه في أصل مرتبة إليد فيكون هذا الكلام صحيحاً بل لا تصل النوبة إليه، لكن لو سرنا مع المشهور لزمهم القول بجواز الجرح على الأقل؛ إذ أيّ فرقٍ بين ضربه ضرباً مبرحاً مؤلماً وبين جرحه بجروح خفيفة في صدق عنوان الزجر؟! فالمفترض الأخذ بالإطلاقات إلى جانب عدم وجود قيد الإذن، كما ذكرنا عند الحديث عن إذن الحاكم في مرتبة اليد.

إلا أنّ افتراض شمول مرتبة اليد للقتل بلا إذن الحاكم مشكل؛ فإنّ المفهوم من هذه الفريضة أنها تريد التأثير في المأمور والمنهيّ بحيث يصلح حاله ويرتفع صدور المنكر منه، ومع قتله ينعدم الموضوع للتأثير والصلاح، والقول بأنّ المراد هو رفع المنكر أو دفعه بحيث لا يقع في الخارج، وهذا ما يتحقّق بالقتل، فيه مجازٌ لا قرينة عليه، بل لا شاهد على مثل هذا الفهم بعرضه العريض.

كما ناقش بعضهم أيضاً بمناقشة جيّدة، وهي أنّ تجويز القتل يلزم منه الهرج والمرج وفتح باب فساد كبير نعلم بأنّ الشريعة لا تريده(٢).

وعليه، فدعوى الشمول للقتل وأنّ الإطلاقات تستوعب ذلك في غاية الإشكال، لاسيما مع عدم إذن الحاكم الشرعي.

نعم، قد يتصوّر الشمول بملاحظة أنّ قتل فاعل المنكر قد يقع في صراط ردع

---

(١) انظر: مجمع الفائدة ٧: ٥٤٢ ـ ٥٤٣؛ وموسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

غيره عن فعل المنكر، فهنا يقع هو وغيرُه موضوعاً، وبقتله لا ينعدم الموضوع ـ الغير ـ فلا مانع من شمول الإطلاقات لهذا المورد، كما مال إليه الشيخ نوري الهمداني[١].

ولكن نوقش ما ذكرناه أخيراً بأنّ إصلاح الفرد والمجتمع مطلوبان معاً، ولا أقلّ من تساويهما في الأهمية، فلا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الأمر والنهي لتجويز قتل مسلم وتفويت إصلاحه لإصلاح المجتمع؛ بل قد يقال بأنّ الإصلاح الاجتماعي المنظور هو الذي يقع عن طريق إصلاح الفرد نفسه[٢].

ويجاب بأنّ دليل الأمر والنهي مادام يشمل من الأوّل حالة الحرام بمثل الأذية، فالأخذ بإطلاقه يستدعي الشمول للقتل، ولا معنى لإجراء التزاحم بعد أن كان المورد من تقدّم العنوان الثانوي على الأوّلي كما قال صاحب هذا الكلام نفسه فيما سبق، ودعوى أنّه أخذ في الإصلاح الاجتماعي إصلاح الفرد بهذا المعنى المطروح هنا استحسانٌ لا دليل عليه، فقتل شخص لو أدّى إلى هداية عشرة فلماذا لا تشمله أدلّة الأمر والنهي مادام هو بنفسه فاعلاً للمنكر، وما داموا قد رضوا بأنّ الأمر والنهي بمعنى الحمل على ترك المنكر، وقد تحقّق هنا؟!

ولعلّ في هذه الإشكاليّة هنا ما يرشد إلى ما توصّلنا إليه سابقاً من أنّه لا توجد مرتبة اسمها اليد بمعنى العنف الجسدي ونحوه.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه المحقق النجفي والسيد الخوئي وغيرهما من عدم جواز الجرح والقتل مطلقاً[٣]، فإنّ إشكالية الهرج والمرج ولزوم الفساد وعدم

---

(١) امر به معروف ونهي از منكر: ٩٣.

(٢) نوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٣٢.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٨٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٣؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٢؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٦؛ والسيستاني، منهاج

شمول الأدلّة لغير الإمام نفسه الذي يتولّى الجهاد والحدود[1] وأمثالها.. تمنع عن تجويز هذه المرتبة ـ الجرح والقتل ـ مطلقاً.

إلا أنّ هذا القول غير واضح على إطلاقه بعد أن ذكرنا قبل قليل أنّه لا مانع لمن أخذ بمرتبة اليد بمعنى العنف الجسدي أن يقول بشمول الأدلّة للجرح، نعم هي منصرفة عن القتل، ولا أقلّ من عدم الوثوق بانعقاد إطلاق فيها له، فإطلاق المنع لا مبرّر له، لاسيما على القول بشرط أخذ إذن الحاكم في الجرح، حيث ترتفع بذلك إشكاليّة الفساد والهرج والمرج. ولعلّه من هنا قوّى الشيخ النجفي جواز هذه المرتبة للحاكم، لاسيما على القول بجواز إقامة الحدود له في عصر الغيبة[2].

الرأي الثالث: ما عليه المشهور[3]، وهو أنّ هذه المرتبة ـ الجرح والقتل ـ جائزة لكن بإذن الإمام والحاكم الشرعي، وقد ذكر الشيخ الطوسي أنّ أكثر أصحابنا على ذلك[4]، وبعضهم خصّه بإذن الإمام المعصوم أو نائبه الخاص دون العام مثل الفقيه، كما خصّه من ناحية أخرى بصورة العلم بالتأثير لا احتماله[5].

واستدلّ له بعضهم بأنّه لو جاز بغير إذن الإمام المعصوم لجاز الجهاد بغير إذنه،

الصالحين ١: ٤١٩؛ والفياض، منهاج الصالحين ٢: ٩٥؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٨؛ ومحسن الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٩٠.

(١) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٣٨٣ ـ ٣٨٥.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ٣٨٥.

(٣) النهاية: ٣٠٠؛ والمهذب ١: ٣٤١؛ والاقتصاد: ٢٤١؛ والمراسم: ٢٦٠؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٨٨؛ وشرائع الإسلام ١: ٣٤٣؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٧؛ والقاضي سعيد القمّي، شرح توحيد الصدوق ١: ٧٤٣؛ ومهذب الأحكام ١٥: ٢٢٥؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٨١؛ والمنتظري، الأحكام الشرعية: ٣٧٣؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٥.

(٤) التبيان ٢: ٥٤٩.

(٥) محمد تقي بهجت، توضيح المسائل: ٣٧٥.

ولما لم يجز الجهاد كذلك انكشف عدم وجوب الأمر والنهي على هذه الحال(١).

ويناقش بأنّ الجهاد والأمر هنا لا يشتركان في تمام التفاصيل حتى نسرّي الحكم من الأوّل إلى الثاني، ولا يحرز أنّ الإذن هناك كان فقط لخصوصية الجرح أو القتل فإنّ ظاهرة الجهاد حتى في هذين الأمرين أعظم وأوسع من ظاهرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه الخاصّ المصطلح، فالدليل الدالّ هناك لا يحرز شموله لما نحن فيه بنحو مطلق.

كما قد يكون الدليل هنا هو الجمع بين الإطلاقات والعمومات الواردة في باب الأمر والنهي من جهة، وتجنّب محذور الهرج والمرج والفساد العظيم من جهة ثانية، فضمّهما إلى بعضهما والوفاء بهما معاً ينتج عنه الترخيص لكن بإذن الحاكم الشرعي.

لكن بناءً عليه لا يصحّ الأخذ بهذا الرأي بهذه الطريقة، بل لابد من التفصيل بين حالة لزوم الفساد والهرج والمرج وحالة عدمهما، وهو الرأي الذي سنشير إليه قريباً، وإمكانية التمييز موجودة في بعض الجوانب والحالات على الأقلّ.

كما يفترض بمن يأخذ بهذا القول هنا أن يكون مقرّاً بشمول أدلّة الأمر والنهي للجرح والقتل أو يكون قائلاً بولاية الحاكم على الأبدان والأرواح والنفوس، وإلا لزمه الاقتصار على إذن المعصوم أو نائبه الخاصّ كما فعل الشيخ بهجت، إذ يبدو منه هنا عدم الاقتناع بإطلاقيّة أدلّة الأمر والنهي ولا أدلّة ولاية الفقيه في هذا المجال.

الرأي الرابع: ما ذهب إليه الشهيد الثاني من التفصيل بين الجرح فيجوز بلا حاجة إلى إذن الإمام، وبين القتل فلا يجوز إلا بإذن الإمام(٢).

ولعلّ مستنده في ذلك شمول الأدلّة من جهة بلا موجب للتقييد في الجرح، على خلاف القتل حيث يُلحق بالجهاد أو يُخشى من الهرج والمرج وغير ذلك معه، أو أنّ

---

(١) انظر: إيضاح الفوائد ١: ٣٩٩.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٠٥؛ والروضة البهية ٢: ٤١٦.

ولاية النفوس خاصّة بالإمام.

والتحقيق أن يقال: إنّ أدلّة الأمر والنهي شاملةٌ للجرح والكسر وأمثالهما بناءً على ثبوت المرتبة الثالثة التي أنكرناها، أما شمولها للقتل فهو ممنوع؛ لأنه إن أريد بذلك تطبيق الأمر والنهي على المقتول نفسه فهذا إعدامٌ للموضوع، وأدلّة الأمر والنهي ظاهرةٌ في ردع الفاعل عن المنكر بإصلاحه مع بقائه لا مع إفنائه، فأنت عندما تقول: إمنع زيداً بالقوّة من تضليل الناس عبر وسائل الإعلام بالكذب أو من اختلاس الأموال العامّة.. فلا يفهم منه العرف منعه ولو بقتله على أساس تحقّق المنع بوسيلة القتل أيضاً، بل يرون الكلام منصرفاً عن هذه الصورة.

وأما إذا أريد تطبيق الأمر والنهي بملاحظة الآخرين ـ كالمجتمع ـ فهذا غير جائز؛ لأنه عندما لا يشمل المقتول دليل الأمر والنهي بملاحظة مرتبة قتله كما قلنا، فإنّ الأدلّة في الباب لا تشمل قتل الغير ممّن لا يجوز قتله لاهتداء طرف ثانٍ، بل هي منصرفةٌ عن ذلك بطريق أولى.

وعليه، فلا يجوز القتل مطلقاً، سواء كان مع إذن الحاكم أم من دونه، ما لم يطبّق قانون التزاحم بحيث تكون مفسدة بقاء المنكر أعظم بكثير من مفسدة قتل أحد المسلمين مثلاً.

فالصحيح على هذا المستوى الأوّل هو التمييز بين القتل فلا يجوز، والجرح والكسر وأمثالهما مع بقاء المجروح حيّاً مدرِكاً قابلاً للصلاح ـ لا مطلقاً أيضاً ـ فيجوز.

هذا على صعيد القتل والجرح، أما على صعيد الإذن من الحاكم؛ فلا دليل على الإلزام به إلا إذا كان المورد مما يوجب فتنةً أو فوضى عامّة، وليس كذلك دائماً حتى نشرط الجرح مطلقاً بإذن الحاكم، فالصحيح هو جواز خصوص مثل الجرح بالمعنى الذي بيّناه له بلا حاجة للإذن، ما لم يلزم عنوان ثانوي فيحتاج للإذن حينئذٍ، فلم

يصحّ أيّ من الأقوال السابقة على إطلاقه.

وطبعاً هذا كلّه بناءً على جواز استخدام العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما على الرأي الذي اخترناه فلا يجوز الجرح ولا القتل ولا ما كان من قبيلهما مطلقاً إلا بقانون التزاحم.

مراتب الأمر والنهي، نتائج وخلاصات

ممّا تقدّم نكون قد حدّدنا مراتب الأمر والنهي وتوصّلنا إلى أنّه ليس هناك مراتب، بل هناك كلّ وسيلة جائزةٍ شرعاً وعقلاً في حدّ نفسها وليست لها مردودات سلبية ناقضة للغرض، وتكون كلّ مصاديقها ذات مرتبة واحدة. مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود مرتبة اسمها العنف الجسدي ونحوه في مجال الأمر والنهي. نعم يجب الأيسر فالأيسر من المصاديق بناءً على القول بلزوم الأيسر فالأيسر، كما سيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

المحور الثاني

مبدأ التدرّج في الممارسات الدعويّة أو قانون الأيسر

المعروف بين الفقهاء أنه لابدّ من مراعاة الترتيب بين المراتب الثلاث التي تقدّمت: القلب، واللسان، واليد، بحيث لا ينتقل الداعية إلى التالية قبل اليأس عن تأثير السابقة، سواء فرضنا اللسان قبل القلب، أم القلب قبل اللسان، أم فرضناهما مرتبةً واحدة على الخلاف بينهم في ذلك[1]، وبعض هؤلاء تحدّث عن الترتيب داخل المرتبة الواحدة بمراعاة الأخفّ فالأخف، فلو كان الكلام الليّن مؤثراً فلا يتمّ الانتقال إلى الكلام الشديد حينئذٍ، كما تحدّث الذين كتبوا في الحسبة عن موضوع الرفق واللين وعدم الإفراط[2].

(١) راجع: المقنعة: ٨٠٩؛ والهداية: ٥٧؛ والقاسم بن محمد بن علي الزيدي، الأساس لعقائد الأكياس: ١٦٣؛ والاقتصاد: ٢٤٠؛ والوسيلة: ٢٠٧؛ والمراسم: ٢٦٠؛ وقواعد الأحكام ١: ٥٢٥؛ والجامع للشرائع: ٢٤٣؛ وشرائع الإسلام ١: ٣٤٣؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٧؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٠٤ ـ ١٠٥؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٧٨ ـ ٣٨٠؛ والحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٩٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٧٩.

(٢) راجع: الشيزري الشافعي، كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة: ٩؛ وابن الاخوة القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة: ٦٠؛ وانظر: خالد بن عثمان السبت، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصوله وضوابطه وآدابه: ١٩٣ ـ ٢٢٠.

والذي يلاحظ من كلمات بعض الفقهاء المسلمين ـ بعد استبعاد مقولات الشهرة والإجماع ممّا لا حجيّة له في نفسه مع وضوح المدركيّة ـ أنّ الترتيب هو مقتضى الجمع والتوفيق بين دليل الأمر بالمعروف ودليل حرمة إيذاء المسلم، فلو أمكن الأوّل بلا التورّط في الثاني تعيّن؛ وفقاً للقواعد[١]، مضافاً إلى الاستناد لمثل قوله في الطائفتين المؤمنتين المتقاتلتين: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩)[٢]، هذا كلّه إلى جانب ورود الترتيب في بعض الروايات بين القلب، ثم اللسان، ثم اليد، كما تقدّم فيما سبق.

إلا أنه يمكن التعليق على هذا كلّه:

أولاً: إنّ آية البغي في سورة الحجرات لا علاقة لها ببحثنا هنا، فهي خاصّة بمورد القتال والحرب والفتنة الداخلية بين المسلمين، فأخذ ترتيبها بين الصلح ثم القتال ونقله إلى ما نحن فيه غير واضح، وعلى أبعد تقدير لا يفيد إلا في الحالة التي قد تكون مشابهةً هنا، وهي الجرح أو القتل، لاسيما وأنّ صاحب هذا الدليل لا يؤمن بالجرح والقتل هنا.

ثانياً: إنّه يصعب الأخذ بالروايات التي رتّبت المراتب هنا؛ إذ فضلاً عن ضعفها السندي كما تقدّم، هناك تعارضٌ فيما بينها، فبعضها قدّم القلب ثم اللسان ثم اليد، مثل خبر ابن أبي ليلى، وخبر أميرالمؤمنين (رقم ٥ المتقدّم في مرتبة اليد بإحدى نسخ هذا الحديث)، وبعضها يظهر منه تقديم اللسان ثم القلب ثم اليد، مثل الخبر المرويّ عن الإمام الصادق (رقم ٨ المتقدّم في مرتبة اليد)، وبعضها جعل اللسان

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٧٨؛ وجامع المدارك ٥: ٤٠٩ ـ ٤١٠؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٨.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٩٠، ٥٠٣؛ والمحقق النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٧٨.

واليد معاً، مثل خبر يحيى الطويل، وبعضها قدّم اليد ثم اللسان ثم القلب، مثل خبر تفسير العسكري وحديث صحيح مسلم (رقم ١٠ من مرتبة اليد)، وخبر أبي جحيفة. ومع هذا التعارض يصعب تبنّي خيار واحد في الترتيب بين الثلاثة، والأخذ بالصحيح سنداً سبق أن ناقشنا فيه وأنّه لا يعقل تقديم مرتبة اليد قبل اللسان.

وقد يقال بأنّ هذا الاختلاف في الترتيب الذي جاء في النصوص الدينية مرجعه إلى اختلاف الحالات والأوضاع والسائلين كما ذكره النووي في قواعد فهم الأحاديث المتعارضة[1]، وهو مبدأ مقبول عندما تتوفر الشواهد على فهم تلك الملابسات لتؤمّن لنا تكييفاً معقولاً لحالات اختلاف الحديث، لاسيما في التوصيفات والإخبارات، أما فيما نحن فيه من بيان التشريعات فإنّ الأمر يظل مجرّد فرض يهدف للخروج من مأزق التهافت بين النصوص.

ثالثاً: إنّ محاولة التوفيق بين الأدلّة محاولةٌ صحيحة، وهي التي نختارها بناءً على جواز الأذية والضرب.. لكنّها لا تثبت قانون الأيسر ولا الترتيب بين المراتب، إذ لو لم يلزم من الكلام الشديد محرّمٌ بالعنوان الأولي فما الموجب لتقديم الكلام الخفيف عليه؟! ولو لم يلزم من الإعراض التامّ محرّم كذلك فلماذا يجب تقديم الإعراض الجزئي؟!

وبعبارة أخرى: إذا لم يكن بين المراتب أو في داخلها بين درجاتها ما يوجب حراماً شرعياً بالعنوان الأوّلي فإنّ هذا الدليل لا يشمله، ولعلّه لذلك جعل بعض الفقهاء مرتبتي القلب واللسان واحدة كما تقدّم.

وعليه، فالصحيح أنه لا يوجد عندنا شرط ترتيب ولا قانون الأيسر، بل كلّ

---

(١) النووي، شرح مسلم ٢: ٧٧.

المراتب ومراتبها الداخلية في عرض واحد، ولا يُخرج عن ذلك إلا في حالة واحدة، وهي أن نقع بين خيارين: أحدهما حرام بالعنوان الأوّلي كأذية المسلم سواء بالهجر أم بالكلام أم باليد، والثاني جائز كالكلام الهادئ مثلاً، فهنا يجب اختيار الثاني؛ جمعاً بين الأدلّة والأحكام الفقهيّة، ومعه، فإذا دخلنا فيما هو المحرّم بالعنوان الأوّلي وجب الأخذ بالأقلّ حرمةً، أي بالأيسر، وفاءً للجمع المذكور أيضاً.

فهنا مرتبتان: الأولى ما لا يجامعه محرّم، والثانية ما يجامعه محرّم، وفي الأولى لا ترتيب إلا بملاحظة ما فيه احتمال تأثيرٍ أقوى إذا قبلنا بتعيّنه، وفي الثانية يوجد ترتيب جمعاً بين التكاليف الشرعية.

وهذا معناه أنّ من ينكر وجود وسيلة محرّمة بالأصل في الأمر والنهي كما ذهبنا إليه، ويحصر الأمر والنهي بما هو سبيلٌ حلال، لا معنى لفرضية الترتيب ولا لمراعاة قانون الأيسر عنده، ما لم يكن ذلك مربوطاً بقانون التزاحم العام أو باحتمال التأثير نفسه، بحيث كان السبيل (أ) فيه احتمال تأثير، دون (باء)، أو كان احتماله أكبر، وهذا ما يرجع إلى شروط الأمر والنهي، لا إلى مراتبهما، فليلاحظ جيداً.

مبدأ التدرّج ومجال الإعداد للنشاط الديني والأخلاقي (مأسسة الدعوة)

يمكن من خلال مجمل ما أسلفناه، أن نشاهد بوضوح مديات ضرورة الإعداد لمقدّمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّ هذا الإعداد واجب حيث يتوقف الفعل عليه؛ فإنّ الأمر والنهي حكمان فيهما حيثية الطريقية لتحقيق أثر في الخارج، فلو فرضنا أنني علمت بأنّ قيامي لوحدي بالأمر والنهي لا يحقّق شيئاً، وأنّ تشكيل فريق عمل أو مجموعة دعوية يمكن أن يحقّق أثراً وجب تهيئة هذه المقدّمة والسعي للتعاون والتنسيق بين الآمرين الناهين لتحقيق الغرض من هذه الفريضة، ولو عدّ ذلك من باب المقدّمة.

وإذا عطفنا نظرنا تلقاء واقعنا المعاصر، سنجد بوضوح أنّ النشاط الدعوي والإصلاحي لم يعد يقف عند حدود العمليّة الفرديّة لشخص هنا وآخر هناك، وأنّه لابدّ كي تترك هذه النشاطات أثراً أن تأخذ بأسباب الواقع القادرة على إيصال الصوت لأبعد نقطة ممكنة، حيث التوزيع يملك قيمته المضاعفة كما إنتاج الأفكار والمفاهيم، وهذا يعني أنّ توفير مقدّمات الوصول إلى جهد جماعي مؤثر من خلال مأسسة معقولة للنشاط الدعوي ـ لا تغرقه في الدوائر المكتبيّة أو الخضوع للمصالح السياسية ويتمكّن من خلالها من جمع الجهود والطاقات ـ يظل فرضاً لازماً حيث نجزم بالتأثير معه، لهذا فالتنسيق بين العلماء والخطباء والكتّاب والباحثين والفقهاء والإعلاميين والمصلحين الاجتماعيين ونشطاء الإصلاح فرضٌ لازم قدر الإمكان؛ لما يملكه ذلك من التأثير في إعداد المقدّمات السليمة لنشاط فاعل في المجتمع، ويغدو الاشتغال على تكوين مؤسّسات إعلاميّة وتربوية واجتماعيّة وثقافية وغيرها مقدّمةً لازمة للنشاط الدعوي، بل هي بنفسها نشاطٌ دعويّ عند ممارستها لمهامّها، وهذا هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكله الأفضل في عصرنا، لا التكبّر على الناس وممارسة وصاية عليهم بطريقة لم تعد مؤثرة في أغلب شبابنا المعاصر.

وفي هذا السياق، يبدو من الواضح أنه حيث كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الفرائض وجب الأمر بهما والنهي عن تركهما، فلو ترك من وجب عليه الأمر والنهي هذه الفريضة وتحقّقت تمام الشروط في حقّه مع عدم تعنونه بعنوان واقعي ثانوي.. وجب أمره بالأمر بالمعروف ونهيه عن ترك هذه الفريضة، وحيث كان علماء الدين بحكم موقعهم ومكانتهم أصحاب دور فعّال في هذا المجال وجب أن يتواصوا دوماً بهذه الفريضة مهما اختلفوا في الطبقة والمستوى، بل يجب على الناس دعوتهم لذلك لو رأوا منهم تقصيراً، كما يجب عليهم دعوة الناس لذلك

ولسائر الواجبات، أمّا المجاملات التي تقع حيث يتحرّج رجال الدين من نقض بعضهم بعضاً وإرشاد بعضهم لمواقع الخير، لاسيما إرشاد الصغار منهم للكبار، بحجّة الحفاظ على هيبة المؤسّسة الدينية.. فهي مجرّد أوهام اصطنعت لم ترد في كتاب ولا سنّة ولم يلزم بها عقل أو عقلانية، فبدل إعداد المديح لبعض العلماء يجب دعوتهم للتصدّي للشأن الديني العام وعدم الانزواء، اللهم إلا من كان معذوراً، وحسن الظنّ شيء فيما النقد العام المتصل بشخصيات صارت ملكاً عامّاً شيء آخر، مع تشديدنا الكامل على مراعاة ضوابط الأدب والأخلاقيّة في عملية النقد والإرشاد هذه، حتى لا تكون ذريعة لإهانة الناس وإساقط مكانتها وموقعها الاجتماعي، أو ممارسة أشكال الاغتيال السياسي والاجتماعي في حقّها.

المحور الثالث
الممارسات الدعويّة ومبدأ الغاية تبرّر الوسيلة

تعرّض الفقهاء لمسألة استخدام السبُل غير المشروعة (الحرام) بهدف تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهل يجوز أن تُستخدم وسيلة هي في حدّ نفسها منكرٌ من المنكرات لهدفٍ نبيل وهو إقامة المعروف والعدل ورفع الظلم والمنكرات والفحشاء في المجتمع أم لا؟

هذا ما نسمّيه بمبدأ الغاية تبرّر الوسيلة في مجال الأمر والنهي، فهل يمكن أن نستخدم وسائل غير شرعية لتحقيق هدف شرعي وغاية نبيلة؟

الذي يظهر من غير واحدٍ من الفقهاء أنّه لا يجوز دفع المنكر بالمنكر[1]، بل هذا ما يظهر منهم في فرضهم الترتيب داخل المراتب أيضاً[2]، بل صرّح بعض العلماء بأنه لا يصحّ إشفاع الإنكار بما هو محرّم كالسبّ والكذب والإهانة[3].

والحالة الوحيدة هنا هي كون المورد من الموارد التي لا يرضى الشارع بها مطلقاً أو من موارد التزاحم، فيُنظر في أهميّة المنكر الذي يراد الردع عنه، وكذلك في أهميّة المنكر الذي يُستخدم وسيلةً للردع، فإن كان الأوّل أهمّ جاز استخدام الوسيلة،

---

(١) المراسم العلوية: ٢٦٠.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ٢٣٥.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٧٨.

وإلا فلا[١].

وإضافةً إلى حديث بعضهم عن القاعدة، وجدنا عندهم حديثاً عن بعض المصاديق أو ما يمكن أن يكون مصداقاً أو يتصل بالموضوع، كما سنرى إن شاء الله، مثل التوسّل بالظالم والاستعانة به لدفع المنكر، حيث حكموا بجوازه ما لم يلزم منه تقوية الظالم ومعاونة الظلمة[٢]، بل أطلق بعضهم الجواز حتى لو علم أنّ الظالم عندما سيستجيب سوف يبالغ فيتعدّى شرع الله تعالى، ما لم يصل الأمر إلى حدّ الضرر الذي سيلحق فاعل المنكر ويكون أعظم من مفسدة المنكر نفسه[٣]، فيما منع آخرون وشرطوه بالأمن من تعدّي الظالم[٤].

ولم تكتفِ بعض الكلمات بالجواز، بل حكمت بوجوب الاستعانة بالظالم وبوجوب استجابة الظالم أيضاً[٥]، ولعلّ مقصود المجوّزين بيان عدم المانع فيأخذ تكليف الأمر والنهي مجراه.

المصداق الآخر الذي وجدناه في كلمات الفقهاء المسلمين هنا، هو حضور مجالس المنكر كالملاهي وموائد الخمور وغير ذلك، فقد حكم الشيخ الطوسي بأنّه في حال العلم بالقدرة على إزالة المنكر يستحبّ الحضور؛ للجمع بين الإجابة للدعوة التي دُعي إليها وإزالة المنكر[٦]، وجعل بعضهم المورد من موارد قانون التزاحم[٧].

---

(١) المصدر نفسه؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٨.

(٢) الكلبايكاني، مجمع المسائل ١: ٣٨٦.

(٣) فضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٤) عبد الله بن سلمان الأحمدي، المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة ٢: ٣١٥، ٣١٩؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٧٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) الطوسي، المبسوط ٤: ٣٢٣.

(٧) موسوعة الفقه الإسلامي ١٧: ٢٣٨.

ويمكننا هنا التعليق على مجمل المشهد الفقهي المطروح:

أولاً: إنّ ما ذكرناه سابقاً من أنّ أدلّة الواجبات لا تشمل الأفراد المحرّمة وانصراف الواجبات عن المحرّمات معناه أنه لا يصحّ إطلاقاً تطبيق مبدأ الغاية تبرّر الوسيلة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لعدم شمول الأدلّة للفرد المحرّم من الأوّل، فلم يثبت الوجوب هنا، بل حتى أدلّة الحثّ والترغيب لا تشمل المورد أيضاً ولو لم تفد وجوباً، ومعه فيبقى الحرام على حرمته ولا يجب الأمر والنهي.

لكن قد يقال هنا بأنّ هذه الموارد تنقسم إلى قسمين: فتارةً يكون نفس الأمر والنهي محرّماً كالضرب أو السبّ أو إتلاف الأموال الخاصّة أو العامّة ونحو ذلك، وأخرى لا يكون محرّماً بل تكون مقدّماته أو مصاحباته محرّمةً، كالاستعانة بالظالم أو الجلوس في مجالس المنكر مقدّمةً لوعظ الآخرين. ودليلُ انصراف الواجبات عن المحرمات يشمل المورد الأول، أما الثاني فلم يكن الفرد الواجب خارجاً ومنصرفاً عنه، كلّ ما في الأمر أنّ المقدمات أو الملازمات كانت محرّمةً، وحرمة المقدّمة لا تسري إلى حرمة ذيها.

اللهم إلا أن يقال بمرجعية العرف العقلائي هنا، حيث يمكن التمييز بين الحالات والصور بطريقة أخرى، فالاستعانة بالظالم يعتبرها العرف والعقلاء من مصاديق الفرد المحرّم للأمر، بخلاف الجلوس في مجالس المنكر حيث يعدّونها مقدّمةً للأمر، أو السرقة لتحصيل المال لإعطائه للمأمور بغية ترغيبه في المعروف، إذ هذه تعدّ مقدمات، أما لو طلب من الظالم فرض المعروف على فاعل المنكر فأفرط الظالم نُسب ذلك عرفاً إلى الظالم؛ إذ يقال بأنه وراء ذلك.

ثانياً: إنّ مقتضى ما قلناه قبل قليل ـ باستثناء التعليق الاستدراكي ـ هو عدم إجراء قانون التزاحم؛ لأنّ المفروض أنه لو كانت أهمية دفع المنكر تفوق مفسدة

الوسيلة غير الشرعية فهذا لا يثبت الوجوب؛ لأنّ المفروض من الأوّل أنه لا دليل على الوجوب، فالمانع الشرعي كالمانع العقلي، فما معنى إجراء قانون التزاحم؟! وهل هو إلا حالة التنافي في مقام امتثال تكليفين والمفروض عدم وجود تكليفين هنا حتى يتزاحما في مقام الامتثال. نعم، إذا كان المورد مما نعلم من الخارج بأنّ الشارع لا يرضى بفواته مطلقاً وجب الإنكار بمقتضى العلم من الخارج بعدم رضا الشارع كما بيّنا، وهذا أمرٌ آخر.

ولو قيل بكفاية تزاحم الملاكات في إجراء قانون التزاحم كفى إدراك أقوائية ملاك دفع المنكر لتجويزه بالوسيلة المحرّمة.

وهذا كله في غير ما يراه العرف والعقلاء مقدّمات للأمر لا من ضمنه، فهنا يثبت الوجوب لذي المقدّمة والحرمة للمقدّمة فيجري قانون التزاحم.

ثالثاً: لا مانع من الاستعانة بالظالم في الأمر والنهي، ما لم يلزم تقويته؛ لأنّ مجرد الاستعانة غير محرّمة، ومعه فيبقى دليل وجوب الأمر والنهي نافذاً فتجب الاستعانة المذكورة عقلاً، بل وقد تجب شرعاً، كما أنه يجب على الظالم الإجابة؛ لكونه أحد أفراد المكلّفين الذين يجب عليهم الأمر والنهي.

أما على تقدير العلم بتعدّي الظالم لحدوده، فقد يبرّر التجويز في هذه الصورة أيضاً بأنّ التعدّي كان من الظالم لا من المستعين، ومجرّد علمه بأنّ الظالم سيفعل ذلك لا يسقط التكليف عنه فيما يخصّ الأمر والنهي.

إلا أنّ الصحيح أنه مع احتمال تعدّيه تجب الاستعانة ولا أهمية لهذا الاحتمال؛ إذ لا يوجد محذور معه حيث تبقى الأدلّة على إطلاقها، وأما مع العلم فلا يجوز؛ لأنّ هذا معناه عرفاً أنّ الاستعانة صاحبت محرّماً من المحرّمات ووقعت في طريق وقوع الحرام في الخارج، ولا فرق في عدم جواز إنكار المنكر بالمنكر بين صدور المنكر في الخارج من الآمر الناهي بالمباشرة أم بتسبّبه بشكل أو بآخر في وقوعه، بحيث يحمّله

العقلاء مسؤولية ذلك، ومع فرض العلم يرى العرف أنّ الآمر الناهي هو الذي كان خلف المنكر الثاني الذي حصل، فلا يجوز إلا بإجراء قانون التزاحم.

رابعاً: إنّ حكم الشيخ الطوسي باستحباب الحضور جمعاً بين دليل إجابة الدعوة وإزالة المنكر غير واضح؛ فإنه إذا كان بمجرّد حضوره يزول المنكر **بحيث لا يقع** منه حرامٌ في مقطع زمني ولو قليل وجب الحضور؛ لأنه من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا معنى للاستحباب، وأما إذا جامع ذلك محرّمٌ من المحرمات وقع التزاحم بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة، فيجري قانون تقديم الأهم.

الفصل الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
البُعد الوظيفي وآثار الضمان

المحور الأوّل

وظيفة الأمر والنهي

الانخراط الوظيفي وتقاضي الرواتب والأجور

تمهيد في تفكيكات منهجية ومضمونيّة

بعد الفراغ عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يثار هنا سؤال يرتبط أكثر فأكثر بالجانب الوظيفي لهذه الفريضة، بمعنى تحويلها إلى وظيفة من وظائف الدولة أو مؤسّسات المجتمع المدني، تابعة لوزارةٍ هنا أو هناك أو لجهة كذلك، كما طرحها الفقه السنّي ضمن ولاية الحسبة كما تقدّم، وهذا السؤال هو: هل يجوز للإنسان الداعية الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أخذ الأجرة على قيامه بهذا الواجب؟ وهذا ما يفتح المجال على جعل الأمر والنهي وظيفة في الدولة أو هيئات الأمر والنهي، بحيث يقع بين الفرد «الآمر الناهي» وبين الدولة أو الجهة عقد إجارة يقوم بموجبه الفرد بمهمّات الأمر والنهي متقاضياً على ذلك أجراً مالياً.

وحيث كان الأمر والنهي واجباً على المكلّف، دخلت هذه المسألة ضمن البحث العام الذي تعرّض له الفقه الإسلامي تارةً في مباحث الإجارة، وأخرى في مباحث المكاسب المحرّمة تحت عنوان أخذ الأجرة على الواجبات، وقد عُدّ هذا البحث من

معضلات الفنّ عند الفقهاء، على حدّ تعبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء[١]، ولا بأس ببحث الموضوع بأكمله، ليظهر لنا الحكم في المسألة التي نحن بصددها.

ولابد لنا أن نشير إلى بعض الأمور التمهيديّة، وهي:

١. الإجارة والارتزاق، تفكيك مفاهيمي

إنّ البحث هنا وفي كل مسألة أخذ الأجرة على الواجبات، إنما هو في الإجارة لا في الارتزاق، وهذا ما تعرّضوا له في غير موضعٍ من الفقه، مثل حديثهم عن ارتزاق القاضي والمفتي والمؤذّن والشاهد وكاتب الإمام والمعلّم وصاحب الديوان والولاة و.. فهؤلاء هم المرتزقة من بيت المال[٢]، وقد ذكر بعضهم أنّ الارتزاق يكون من خلال تقديم مبلغ مالي شهري، وإذا صار المبلغ سنويّاً سمّي بالعطاء[٣]، وإن كان هذا التمييز غير مهمّ في مسألتنا؛ لأنّ روح الرزق والعطاء واحدة.

لكن ما الفرق بين الإجارة والرزق أو الارتزاق؟

ظهرت في كلمات الفقهاء أكثر من رؤية هنا:

١ ـ إنّ الإجارة تعني وقوع عقد بين الطرفين تتحدّد فيه الموضوعات والشروط والمدّة والأجرة ونحو ذلك، ويشكّل عقداً ملزماً للمستأجر والأجير، وهذا على خلاف الارتزاق، إذ يراد به أن يصرف الحاكم الشرعي أو الدولة مخصّصات مالية لبعض الأفراد بحسب ما تراه مناسباً دون أن يكون ذلك ضمن عقد إجارة ملزِم، ولذلك عرّف الشهيد الأوّل الرزق بأنه عبارة عن: «إحسان ومعروف، وإعانة من الإمام على قيامٍ بمصلحة عامّة، وليس فيه معاوضة»[٤].

---

(١) محمد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلّة ١: ٢٠١؛ مادّة: ٥٧٠.

(٢) راجع: الشهيد الثاني، الروضة البهية ٣: ٧١ ـ ٧٢.

(٣) راجع: ابن حجر، فتح الباري ١٣: ١٣٢؛ وابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ٤: ٤٠٤.

(٤) القواعد والفوائد ٢: ١٢٦؛ والسيوري، نضد القواعد الفقهية: ٣٤٤؛ وانظر: مسالك

إذن، فالإجارة معاوضةٌ بين المال والمنفعة دون الارتزاق، والإجارة عقد يحتوي بنوداً متفقاً عليها مضبوطةً مسبقاً بخلاف الارتزاق، والإجارة عقدٌ لازم بخلاف الارتزاق فهو غير ملزم، فيجوز للقاضي مثلاً ـ من جهة العلاقة بينه وبين الدولة ـ ترك القضاء ساعة يشاء في الارتزاق دون الإجارة؛ ولهذا لا فرق في تعيين الرزق للفرد بين أن يكون قبل قيامه بالعمل أو بعده، وأن يكون أقلّ من أجرة المثل أو أزيد، كما صرّح به بعض الفقهاء[1].

وقد ذكر بعضهم أنّ الرزق يصرف في الأهم من المصالح فالأهمّ بخلاف الأجرة[2]، كما أشاروا إلى أنّ مال الإجارة بعد العمل وقبل القبض يدخل في تركة الميت التي تورث، على خلاف الرزق فإنّه لا يورث في هذه الحال؛ حيث إنّه لا يملك إلا بالقبض[3].

٢ ـ إنّ أساس التمييز بين الأمرين هو عنصر الحاجة، بعد فرض قيام الفرد بما هو الواجب عليه في أصل الشرع، فالمحقّق الأردبيلي ناقش في بعض الفروق المتقدّمة واختار في التمييز بين الرزق والإجارة عنصر الحاجة، بمعنى أنّ الرزق يؤخذ للاحتياج بحيث إنه حتى لو لم يقضِ القاضي أو يؤذّن المؤذن يظلّ مستحقّاً له، بخلاف الأجرة التي لا يشترط فيها الحاجة[4].

والمقصود بالحاجة هنا إما كونه فقيراً أو أنّه لو عمل هذا العمل كان ذلك مانعاً له عن أن يقوت نفسه وعياله، فهنا تخصّص له الدولة مالاً ليعيش به[5]، ويكون

الأفهام ٣: ١٣١؛ وجواهر الكلام ٤٠: ٥٤.

(١) انظر: الأنصاري، المكاسب ٢: ١٥٤؛ ومصباح الفقاهة ١: ٢٦٨، ٤٨٢؛ ومسالك الأفهام ١: ١٨٦؛ والروضة البهيّة ٢: ٢١٧؛ وجواهر الكلام ٩: ٧٦.

(٢) انظر: القواعد والفوائد ٢: ١٢٦.

(٣) راجع: المصدر نفسه؛ ومسالك الأفهام ٣: ٦٣.

(٤) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٩٢ ـ ٩٣.

(٥) راجع: الأنصاري، المكاسب ٢: ١٥٣ ـ ١٥٤.

ذلك من الدولة تأميناً للوظائف التي بها قيامة المجتمع، فتصرف الأموال من بيت المال، ويكون نظر الدولة هو المحكّم في كلّ شيء بما تراه الصالح العام.

هذا، وهناك بحث بينهم في جواز الارتزاق أيضاً، والمعروف هو الجواز، وحملوا بعض الروايات الناهية على النهي عن الأجرة لا الارتزاق.

وبناءً عليه، فالآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر؛ لاسيما مع صيرورتهم ضمن مؤسّسات الدولة ووزارات الأوقاف أو غيرها يجوز لهم الارتزاق، لا أقلّ مع تحقّق شرط الحاجة بالبيان المتقدّم؛ لأنّ حالهم حال سائر المسلمين المحتاجين على تفصيلات لا ترتبط ببحثنا.

٢. شمول البحث للإجارة على الواجب والمستحبّ

إنّ أخذ الأجرة يمكن تصوّره على فعل الواجبات تارةً وعلى فعل سائر التكاليف أخرى؛ لهذا يبحثون عن جواز أخذ الأجرة على المحرّمات والمكروهات والمستحبّات والمباحات، والأخيرة أمرها واضح، ونحن نبحث في أخذ الأجرة على الواجبات، لكنّ بعض ما سيأتي يشمل المستحبّات أيضاً كإشكالية العبادية؛ لهذا فالبحث يشمل حالات الأمر والنهي المستحبّين كذلك.

٣. التمييز بين الأعمال المبنيّة على المجانيّة وغيرها

الأعمال في الشرع على نوعين هما:

النوع الأوّل: الأعمال المبنيّة شرعاً على صدورها على صفة المجانية، بحيث ثبت في الشرع مجانيّتها وأنّ ذلك جزء لا يتجزّء منها، وقد حكموا هنا بعدم جواز الاستئجار؛ وعلّلوه بأنّ بناء الشرع على مجانيّتها يعدّ شكلاً من أشكال إعدام ماليّتها، ومع عدم ماليّة هذه المنفعة شرعاً لا يصحّ عقد الإجارة عليها؛ لأنّ من

شروط المنفعة في عقد الإجارة وجودُها وماليّتها، فلو لم تكن مالاً بطلت الإجارة، كأيّ معاوضة أخرى، وصار أكل المال في مقابلها أكلاً للمال بالباطل أو اعتبرت معاملةً سفهية أو نحو ذلك مما ذكروه في محالّه من فقه المعاوضات.

وربما يكون الأصحّ في تفسير الموقف أن يقال بأنّ تقييدها بالمجّانية معناه أنّ المولى أراد حصّةً خاصّةً من هذا الواجب، وهي المقيّدة بالمجانية، ومع الإجارة لا يتطابق المأتيّ به مع المأمور به فلا تصحّ الصلاة مثلاً، ومع عدم صحّتها لا يمكن تسليمها؛ لفرض بطلانها كلّما وقعت في عقد الإجارة، ومع عدم التسليم مطلقاً بل وعدم وجود الفرد مطلقاً الذي وقعت المعاوضة عليه لا تكون هناك معاوضة، بل تسليم للأجرة بلا مقابل، فتكون أكلاً للمال بالباطل، بل تكون بلا معنى عقلائياً.

والحكم بعدم تصحيح الإجارة في هذا النوع من الأفعال واضح، إلا أنّ الكلام في وجود مثل هذا النوع من الأعمال في الشريعة الإسلامية بحيث يكون الشارع قد ألغى ماليتها، والذي يُفهم من بعض الكلمات، كما سيأتي، أنّ مثل الواجبات العبادية بل المستحبات كذلك قد أخذ فيها قيد المجانيّة[1].

النوع الثاني: الأعمال التي لا يعلم بناء الشرع فيها على صدورها بنحو المجانيّة، كالواجبات النظامية الكفائية، وهذه هي التي يقع الكلام في جواز الإجارة عليها.

وعليه، فالبحث سيقع حيناً في مجانيّة وعدم مجانيّة فعلٍ ما، وأخرى في أخذ الأجرة عليه بعد الفراغ عن عدم إحراز شرط المجانيّة فيه، أما لو ثبتت المجّانية فيه فلا كلام في بطلان الإجارة.

٤ـ النظريات الفقهيّة في مسألة الإجارة على الواجبات

انقسم الفقه الإسلامي إزاء مسألة الإجارة على الواجبات إلى عدّة أقوال،

---

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٩؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ١٨٨، ١٨٩.

نستعرضها تمهيداً لدراسة جذور المسألة، وهي:

القول الأوّل: عدم الجواز مطلقاً وبطلان الإجارة، أي أنّ كلّ ما يجب على الإنسان فعله يحرم أخذ الأجرة عليه، وهذا هو ظاهر المحقّق الحلي والعلامة الحلّي، وإن مثّلا بتغسيل الأموات ممّا هو من الواجبات الكفائية(١).

وبناءً على هذا القول، فلا يجوز أخذ الأجر على أيّ واجب توصلياً كان أم تعبدياً، عينياً كان أم كفائياً، تعيينياً كان أم تخييرياً، بل الحلّ إما أن يكون بالارتزاق أو جعل الأجرة على مقدّمات ذاك الفعل في بعض الصور على الأقلّ.

القول الثاني: الجواز مطلقاً وصحّة الإجارة، وأنّ المنع في بعض الفرائض إنما كان لقيام الدليل على مجانيّتها لا غير، وقد ذهب إلى ذلك جملةٌ من الفقهاء، ويعدّ المحقق النجفي من أبرزهم، حيث تبعه جماعة من المتأخرين(٢).

إلا أنّ تحليل بعض كلماتهم يظهر منه أنّ العبادات عند بعضهم مأخوذةٌ على نحو المجانية، فيقوم ذلك تفصيلاً ـ في النهاية ـ بين العبادات وغيرها.

القول الثالث: التفصيل بين الواجب العيني والكفائي مع تفصيلٍ في الكفائي، حيث حكموا بعدم جواز أخذ الأجرة في الواجب العيني مطلقاً، وأما الكفائي فجرى التفصيل فيه أيضاً بين ما إذا كان توصّلياً فيجوز أخذ الأجرة فيه إلا في الموارد التي نصّ الشارع فيها على عدم جواز أخذ الأجرة، وما إذا كان عبادياً كالصلاة على الميت، فلا يجوز أخذ الأجرة حينئذٍ، وتكون النتيجة حرمة أخذ

---

(١) انظر: شرائع الإسلام ٢: ٢٦٤؛ وتذكرة الفقهاء ١٢: ١٤٨؛ وقواعد الأحكام ٢: ١٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ١٠١٨؛ ونهاية الإحكام ٢: ٤٧٤؛ وجامع المقاصد ٧: ١٨١ ـ ١٨٢؛ والدروس الشرعية ٣: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومسالك الأفهام ٣: ١٣٠.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١١٧ ـ ١١٨؛ وبحوث في الفقه: ٢١٨؛ واليزدي، حاشية المكاسب: ٢٣؛ والخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٣٧٧ ـ ٣٧٨؛ والإيرواني، حاشية المكاسب: ٥٢.

الأجرة على الواجبات مطلقاً إلا الواجب الكفائي التوصّلي الذي لم يرد نصّ خاص من المولى سبحانه بمنع أخذ الأجرة عليه[١].

القول الرابع: التفصيل بين الواجب العيني والكفائي، لكن دون تفصيل في الكفائي، حيث ذهب الوحيد البهبهاني ـ صاحب هذا القول ـ إلى حرمة أخذ الأجرة على الواجبات العينية، وجوازه في الواجبات الكفائية بلا فرق في العيني والكفائي بين العبادي منه والتوصّلي[٢].

القول الخامس: التفصيل بين التعييني والتخييري، وهو ما ذهب إليه مثل المحقق النراقي، فقد فصّل بين الواجب التعييني فيحرم أخذ الأجرة عليه مطلقاً، سواء كان عبادياً أم توصلياً، وسواء كان عينياً أم كفائياً، أما الواجب التخييري فيجوز أخذ الأجرة في مقابله مطلقاً[٣].

القول السادس: التفصيل في التفصيل، وهو ما ذهب إليه مثل الشيخ الأنصاري، حيث اختار نسبيّاً تفصيل المحقق النراقي المتقدّم لكن مع إضافة تفصيل في التفصيل، وذلك بالقول: إنّ الواجب تارةً يكون عينياً وأخرى كفائياً، فإن كان عينياً فتارةً يكون تعيينياً وأخرى يكون تخييرياً، وإن كان كفائياً فتارةً يكون توصلياً وأخرى تعبدياً، فهنا صور:

١ ـ الواجب العيني التعييني، وقد حكم فيه بعدم جواز أخذ الأجرة سواء كان تعبدياً أم توصلياً.

٢ ـ الواجب العيني التخييري، ويفصّل فيه بين صورتين:

الأولى: أن يكوت توصلياً، فيجوز أخذ الأجرة فيه.

---

(١) إيضاح الفوائد ٢: ٢٦٤؛ ورياض المسائل ٨: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) البهبهاني، رسالة الإجارة: ٣٢٥ (مخطوط).

(٣) مستند الشيعة ١٤: ١٧٧ ـ ١٧٨.

الثانية: أن يكون تعبدياً، وهنا ذكر الأنصاري أنه إن قلنا بكفاية الإخلاص في القدر المشترك جاز أخذ الأجرة، وإلا لم يجز أخذ الأجرة.

٣ ـ الواجب الكفائي التوصّلي، ويجوز أخذ الأجرة في مقابله.

٤ ـ الواجب الكفائي التعبدي، ولا يجوز أخذ أجرة عليه[١].

القول السابع: المنع مطلقاً مع استثناء الواجبات النظاميّة، حيث يلاحظ في بعض الكلمات الذهاب إلى المنع ـ فتوى أو احتياطاً ـ عن مطلق الواجبات، واستثناء خصوص ما وجب لجهة حفظ النظام وحاجات الأنام، وهذا ما يظهر من بعض كلمات السيد الخميني[٢].

القول الثامن: التفصيل المقاصدي بين ما كان الغرض الأهمّ منه هو الآخرة فلا تجوز فيه الإجارة، وما كان الغرض الأهم منه هو الدنيا فتجوز، فما كان من نوع الأمر بالمعروف والفقاهة وتجهيز الموتى لم تجز فيه الإجارة، وما كان مثل الحياكة والتجارة والصناعة تجوز فيه الإجارة، وهذا هو تفصيل السيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة[٣].

القول التاسع: التفصيل بين التعبدي والتوصلي، فلا يجوز في الأوّل مطلقاً؛ لمنافاة قصد القربة لقصد الأجرة، ويجوز في الثاني مطلقاً؛ لأنّ غرض الشارع فيه التحقّق في الخارج، وهذا ما يحصل مع الإجارة عليها أيضاً. وهذا القول هو ما ذهب إليه الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في تحرير المجلّة[٤].

كانت هذه أبرز الآراء الفقهية التي لاحظناها في هذا الموضوع في الفقه الإمامي،

---

(١) راجع: الأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٥٨٢؛ والنائيني، منية الطالب ١: ٤٨.

(٣) مفتاح الكرامة ١٢: ٣٠٥.

(٤) محمد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلّة ١: ٢٠٠ ـ ٢٠٣، المادة: ٥٧٠.

أما في فقه أهل السنّة، فلم نجد بحثاً مركّزاً على المستوى العام والتقعييدي، وإنما غلب عليه طابع متابعة بعض الموارد التي وقع فيها كلام، مثل أجرة المؤذّن والقاضي والمفتي، لكن نلاحظ وجود بعض المواقف العامّة، حيث نسب إلى عطاء والضحاك بن قيس وأبي حنيفة ومذهب أحمد عدم جواز أخذ الأجرة على كلّ طاعة يختصّ بها المسلم[(١)]، وهذا ما يفهم منه حرمة أخذ الأجرة على الواجب بل والمستحب العيني سواء كان عبادياً أم غيره.

ومما تقدّم يظهر أنّه من الضروري تخطّي قضيّة ادّعاء الإجماع والشهرة هنا؛ إذ المسألة محلّ نظر وخلاف بين فقهاء المسلمين من جهة أولى، وخاضعة للأدلّة والاجتهادات كما لاحظنا وسنلاحظ بعون الله تعالى فيما يأتي من جهة ثانية، فيكون الإجماع مدركياً، فالأفضل تجاوز مفاهيم الإجماع والشهرة هنا للدخول في المستندات الحقيقية لاجتهادات الفقهاء المسلمين.

٥ ـ فرضيّة الترابط بين الموقف الفقهي ومنافع المستأجر

ذكر بعض الفقهاء أنّ البحث في مسألة أخذ الأجرة على الواجبات إنما ينفتح عندما يكون الواجب الثابت على الأجير مما يعود منه نفعٌ على المستأجر، كأن يغسّل له ميّته أو يطيّبه أو تكون صلاته لنفسه ذات فائدة ـ ولو اجتماعية ـ للمستأجر ونحو ذلك، أما لو فرضنا أنه لا نفع يعود على المستأجر فلا تصحّ الإجارة حتماً ولا مجال للبحث موضوعاً؛ إذ لا معنى للإجارة التي هي من المعاوضات عندما يدفع المستأجر مالاً عوضاً عن شيء لا وجود له ـ المعوّض ـ فلابد أن يأخذ المستأجر في مقابل ماله شيئاً حتى تصحّ الإجارة وإلا كانت هبةً أو عطية، وتكون خارجة عن

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١: ٢٩١.

محلّ البحث[١]، وهذا واضح عند الفقهاء.

إلا أنّ السيد الخوئي ناقش في ذلك؛ حيث ذكر أنّ مقتضى عقد الإجارة هو دخول العمل والمنفعة في ملكية المستأجر؛ إذ هذا هو مقتضى قانون المبادلة في المعاوضات فيكون المال قد خرج من المستأجر في مقابل دخول العمل في ملكه مكان المال الذي كان في ملكه، وأما أن ينتفع المستأجر بالعمل فهذا غير ملحوظ في حقيقة المبادلة في المعاوضات. ولكي لا يقع السيد الخوئي في إشكالية صيرورة المعاملة سفهيّةً أشكل بعدم وجود دليل على بطلان المعاملة السفهية، وإنما قام الدليل على بطلان معاملات السفيه[٢]. وقد ذكر السيد الخوانساري أنّ المدار ليس على النفع، وإنما على وجود غرض عقلائي من الإقدام على المعاملة[٣].

والحقّ ما ذهب إليه الخوئي، وإن يبدو أنه لا يتبنّاه بل يذهب مذهب الآخرين في مباحث أخرى له[٤].

٦. التمييز بين الإجارة والنيابة

من الواضح أنّ هذا الموضوع إنما ينفتح في الإجارة على فعلٍ هو واجبٌ على الأجير نفسه، أما لو كان الفعل المستأجر عليه غير واجب على الأجير وإنما هو واجب على المستأجر، فهذا لا يرتبط ببحثنا وإنما هو ما يُعرف ببحث النيابة، فالأجير هنا ينوب عن المستأجر فيما وجب على المستأجر لا عليه نفسه، وقد أشار إلى هذا الأمر بعض الفقهاء[٥].

---

(١) انظر: جامع المدارك ٣: ٣٧.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٧٠٧ ـ ٧٠٨.

(٣) جامع المدارك ٣: ٣٧؛ وراجع: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ٢٢٨.

(٤) مستند العروة (الإجارة): ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٥) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥٠٠، ٥٨٢.

إشكاليّة البحث في الإجارة على الواجبات

السؤال الذي يفتح الأفق على إشكالية البحث هنا هو: لماذا كانت هناك مشكلة في الإجارة على الواجبات بعد اندراجها في عمومات العقود والإجارة؟

الذي يبدو من تحليل الكلمات الفقهية أنّ هناك إشكاليّتين:

الأولى: وجوب الفعل؛ فإنّ وجوبه يمنع عن أخذ الأجرة في مقابله. وهذه الإشكالية بهذه الصيغة لا تطال المستحبّات، لكنها تطال الواجبات بأنواعها بلا فرق بين التعبّدي منها والتوصلي.

الثانية: قربية الفعل؛ فإنّ الفعل عندما يكون قصد القربة مأخوذاً فيه لا يعود يمكن الإجارة عليه وأخذ المال في مقابله.

وهذه الإشكالية تطال الأمور العبادية كلّها بما فيها المستحبات، لكنها لا تستطيع أن تطال الواجبات التوصّلية فضلاً عن المستحبّات التوصليّة.

من هنا، فلابد أولاً من ملاحظة تأثيرات الإشكاليّة الأولى ثم الثانية، ثم تتبّع بعض المتفرّقات، لكن قبل ذلك لا بأس بعرض المستند النصّي للتحريم، والذي يلاحظ في دراسات الفقه السنّي.

نظريّة تحريم الإجارة على الواجبات، الأدلّة والمستندات

تنقسم مستندات تحريم أخذ الأجرة على الواجبات إلى ثلاثة هي: النصوص، وجوب الفعل، وقربية الفعل، ونحن نذكرها على هذا الترتيب:

١. مستند النصوص الدينية، قراءة نقديّة

يلاحظ الاعتماد على مستند النصوص الدينية في الكتابات الفقهيّة لأهل السنّة، إلا أنّ هذه النصوص لم ترد بلغة تقعيدية،وإنما وردت ضمن موارد خاصّة كتقاضي الأجور مقابل الأذان أو قراءة القرآن وتعليمه، ففي رواية عثمان بن أبي العاص أنّ

رسول الله ﷺ قال له: «.. اتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً»[١]، وفي خبر عبادة بن الصامت، قال: علّمت ناساً من أهل الصفة الكتابة والقرآن، فأهدى إليّ رجل منهم قوساً، فقلت: ليست لي بمال وأرمي عنها في سبيل الله تبارك وتعالى، فسألت النبي ﷺ: فقال: «إن سرّك أن تطوّق بها طوقاً من نار فاقبلها»[٢]. وفي خبر عبدالرحمن بن شبل الأنصاري، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اقرؤا القرآن، ولا تغلوا فيه، ولا تجفوا عنه، ولا تأكلوا به، ولا تستكثروا به»[٣]، وغيرها من النصوص.

إذ قد يفهم من ضمّ هذه النصوص إلى بعضها حرمة أخذ الأجرة على كلّ أمر واجب أو عبادي في الشرع الحنيف[٤].

إلا أنه يمكن المناقشة هنا ـ بصرف النظر عن بعض الإشكاليات في بعض الأسانيد ـ بأنّ غاية ما تفيده هو حرمة أخذ الأجرة على بعض الأعمال الخاصّة كالأذان وقراءة القرآن وتعليمه، ولا يمكن القفز من أربعة أو خمسة موارد خاصّة إلى كل واجبٍ أو كلّ أمر عبادي، فيقتصر على مورد الأحاديث ويبقى الباقي على القاعدة. يضاف إلى ذلك أنّ بعض هذه الأحاديث لا يفيد حتى حرمة أخذ الأجرة في موردها كخبر عثمان بن أبي العاص؛ إذ غايته أنّ الرسول ﷺ طلب منه اختيار مؤذّن لا يأخذ أجراً على أذانه وربما يكون ذلك لمرجوحيّة أخذ الأجرة لا لحرمة الأخذ، فإنّ كلام النبي ﷺ لا يتحدّث عن المؤذن وإنما عن اتخاذ المؤذن، فلا يبدو جلياً إرادة النهي التحريمي عن أخذ المؤذّن نفسه الأجرة مطلقاً.

والنتيجة: إن هذا السبيل في الاستدلال هنا غير صحيح.

---

(١) سنن أبي داوود ١: ١٣٠؛ وسنن النسائي ٢: ٢٣؛ ومسند أحمد ٤: ٢١، ٢١٧.

(٢) مسند أحمد ٥: ٣١٥؛ وانظر: سنن ابن ماجة ٢: ٧٣٠؛ وسنن أبي داوود ٢: ١٢٨.

(٣) مسند أحمد ٣: ٤٢٨، ٤٤٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٢: ١٧؛ ومجمع الزوائد ٤: ٧٣.

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١: ٢٩١.

٢ ـ مستند تنافي الأجرة مع وجوب الفعل أو استدعاء الإلزام القانوني للمجانيّة

يذهب هذا الدليل إلى أنّ وجوب الفعل ـ كما هو المفروض ـ ينافي إمكانية أخذ الأجرة عليه، إلا أنّ المهم هنا هو بيان كيفية تحقّق هذا التنافي ومقوّماته، وقد ذكرت في هذا المجال عدّة بيانات:

البيان الأوّل: ما يفهم من كلام الشيخ مرتضى الأنصاري، من أنّ عمل المسلم وإن صدق عليه أنه مال، إلا أنه إذا كان واجباً عينياً تعيينياً عليه فإنه لا يكون محترماً؛ وذلك أنه يغدو مقهوراً عليه من قبل الشارع، ومع كونه مجبوراً عليه شرعاً لا يغدو استيفاؤه منه متوقّفاً على طيب نفسه، فيمكن أخذه منه ولو من دون طيب نفس، وهذا تعبيرٌ آخر عن عدم كونه محترماً، فيصبح أكل المال في مقابله أكلاً للمال بالباطل، ويشهد له أنه لو أمر المولى أحد عبيده بفعلٍ يرجع نفعه إلى ثالث، فذهب العبد وأجّر نفسه لذلك الطرف الثالث مقابل قيامه بهذا الفعل، فإنه يقال حينئذٍ بأنه أخذ هذا المال مجاناً، بلا عوض، فيكون أكلاً للمال بالباطل[١].

وهذا الدليل خاصّ بالواجب العيني التعييني، كما أنه يقوم على عدم ثبوت الضمان على المال غير المحترم.

وقد أورد المحقق الإصفهاني على هذا البيان أنّ الضمان إنما يكون في مقابل احترام المال والاختصاص لا في مقابل اشتراط إذنه ورضاه، ولهذا يضمن من يجوز له أكل مال الغير بدونه إذنه لضرورة في مخمصة ونحوها، كما أنه لا ضمان لما لا مالية له وإن حرم أخذه بدون إذن كالخمر والخنزير، وهذا يعني أنّ الملاك في عدم الاحترام المفضي لرفع الضمان هو ارتفاع المالية لا عدم الإذن، وبينهما عموم من

---

(١) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٥.

وجه، كما أنّ هدر المال غير هدر المالية، والمضرّ هو الثاني لا الأوّل، ولهذا صحّت المعاملة مع الكافر الحربي[١].

وردّ السيد الخميني على مناقشة الإصفهاني بأنّ موضوع الضمان هو إضافة المال إضافةً مملوكية إلى مالكه، وليست المالية لوحدها ـ بصرف النظر عن إضافة المملوكية ـ موضوعاً للضمان، وهذا هو ما يمنع من ذهاب المال هدراً.

أما جواز الأكل في المخمصة بلا إذن مع الضمان فليس راجعاً إلى سقوط احترام إضافة المال إلى المسلم؛ إذ لو حصل ذلك لكان يفترض سقوط الضمان، وإنما الموجب للضمان هنا هو أنّ الدليل المرخّص بالأكل بلا إذن هو دليل الاضطرار، وهو يقدّر بقدره، ويرتفع الاضطرار هنا بالأكل بلا إذن مع الضمان، فلا يوجب حكومة دليل الاضطرار إلا سقوط الإذن والجواز التكليفي للأكل لا سقوط الضمان والجواز الوضعي؛ لأنه ليس مضطراً للأكل المجاني، وإنما لذات الأكل، وقد تحقّق بالأكل مع الضمان، فلا موجب لإسقاط احترام مال المسلم بأزيد من ذلك.

من هنا اختار السيد الخميني رفع اليد عن مناقشة الإصفهاني واستبدالها بأنّ الإيجاب الشرعي لا ينافي بقاء احترام العمل وإضافته إلى صاحبه، فتبقى الآثار الشرعية[٢].

ويمكن التعليق هنا:

أولاً: إنّ ما أفاده المحقق الإصفهاني لا ينافي ما ذكره السيد الخميني؛ فإنّ تركيز الإصفهاني على المالية لا يعني عدم التفاته إلى عنصر الإضافة المملوكية، إذ كان

---

(١) الإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ١٩٧ ـ ١٩٨؛ و الهاشمي الشاهرودي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ وانظر: محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ٢٢٨.

(٢) راجع: الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ١٩١ ـ ١٩٢.

بصدد المقابلة مع شرط الإذن والرضا، وقد أقرّ السيد الخميني بأنّ موضوع الضمان هو إضافة المال إضافةً مملوكية إلى صاحبه، وهذا يستبطن فرض مالية الشيء المضاف بالإضافة المملوكية وإلا لم يسلم الموضوع المدّعى، وكأنّ موضوع الضمان مركّبٌ من مال وإضافة مملوكية، فانعدام أيّ واحدٍ منهما يبطل الضمان، فلو أتلف له شيئاً مملوكاً له إلا أنه لا مالية له فلا ضمان، وكذلك لو أتلف مالاً لا يملكه أحد، فإنه لا يضمن شيئاً، من هنا أراد المحقق الإصفهاني هدم الربط المزعوم في كلام الشيخ الأنصاري بين عدم الإذن وسقوط المالية التي هي أحد عنصري موضوع الضمان، دون أن يحتاج إلى عنصر الإضافة المملوكية، فلا يرد إشكال السيد الخميني عليه هنا.

ثانياً: إنّ ما ذكره السيد الخميني من التخريج الفنّي للأكل في المخمصة لا يصلح إشكالاً على المحقّق الإصفهاني؛ وذلك أنّه وإن كان دليل الاضطرار حاكماً بملاحظة بعض الآثار لا جميعها، إلا أنّ نفس التفكيك بين الآثار هنا ـ وهي التصرّف بلا إذن، والضمان ـ معناه أنّ الإذن لا يتصل اتصالاً عضوياً بالضمان، فيمكن تصوّر الضمان حتى مع عدم الإذن، فلو كان عدم الإذن بنفسه مستدعياً لانعدام المالية والاحترام لكان المفترض أنّه عندما يسقط اعتبار الإذن في التصرّف أن يلازمه سقوط موضوع الضمان، ولما رأينا حالةً في الشرع حصل فيها التفكيك بين الأمرين ـ كما في حال المخمصة ـ ولو للسبب الفنّي الذي ذكره السيد الخميني، فهذا معناه عدم التلازم بين العنوانين، وهو بالضبط ما كان يريده الشيخ الإصفهاني لإبطال دعوى التلازم أو الاستبطان التي ادّعاها الشيخ الأنصاري الذي انتقل من سقوط الإذن إلى سقوط احترام المالية المعدِم لموضوع الضمان.

ثالثاً: إنّ التعويض الذي قام به السيد الخميني في الاستدلال أخيراً ليس سوى نفس كلام الشيخ الإصفهاني، فإنّ الأخير أراد بفكّ الارتباط بين الإذن والمالية

القولَ بأنّ الإيجاب الشرعي لا ينافي احترام المال، لكنّه قام بشرح هذه المعادلة وكيف أنّ الإيجاب الشرعي وإن فتح الطريق أمام سقوط اعتبار الإذن إلا أنّ سقوط اعتبار الإذن لا يعني سقوط المالية واحترامها، فلم يظهر فرقٌ بين الكلامين، على أنّ كلام السيد الخميني ـ بحسب ظاهره ـ تبدو عليه معالم الدعوى أكثر من إبراز تقريب لتفسير عدم المنافاة بين الإيجاب والمالية.

رابعاً: إنّ المقدّمة (الصغرى) التي ذكرها الشيخ الأنصاري غير تامّة أيضاً؛ إذ ماذا يراد من الإجبار؟ فإن أريد إجبار المكلّف على الصلاة مثلاً من باب الأمر بالمعروف فهذا لا يتم في كلّ الموارد؛ إذ لا تتحقّق شروط الأمر والنهي في كلّ الحالات، بل قد يكون دفع الأجرة له باعثاً له على الصلاة ومصداقاً للأمر بالمعروف بصرف النظر عن إشكالية القربية والعبادية الآتية إن شاء الله، وإمكان الإجبار في بعض الحالات لا يسقط المالية في تمامها لعدم الملازمة، وإن أريد الإجبار لا من هذا الباب، فهو غير واضح، بل يرد عليه بطريق أوضح ما ورد على الأمر بالمعروف.

وأما إذا أريد من الإجبار نفس كونه ملزماً شرعاً بهذا الفعل، وهذا الإلزام الشرعي يسقط احترام المال، فإنه ـ مع عدم ظهوره من كلام الشيخ الأنصاري ـ لا يسقط احترام المال جزماً؛ لأنّ وجوب فعلٍ بالعنوان الأوّلي لا ينافي وقوعه معقوداً عليه في الإجارة بحيث يصير واجب الوفاء؛ لأنّ الإجارة هنا تؤكّد الوجوب ولا تنفيه؛ ولا مانع من وجوبين بعنوانين. وخلاصة القول: إنّ صغرى كلام الأنصاري أخصّ من المدّعى.

خامساً: إنّ الشاهد الذي أتى به الأنصاري غير واضح؛ فإنّ وجوب الفعل على العبد لا يعني أنه لم يدفع للمستأجر عوضاً مقابل المال الذي أخذه، كيف وقد قدّم العمل، غايته أنه بفعله العمل يكون قد التزم لطرفين: لمولاه بحكم قانون المولوية،

وللمستأجر بحكم قانون العقود، وهذا غير عدم تقديمه المعوّض.

والعرف العقلائي لا يصف فعل العبد بالمجاني، نعم قد لا يمدحونه، بل ربما رأوا فعله هذا غير مستساغ أخلاقياً، لكنّ هذا لوحده لا يهدم قواعد المعاملة ونتائجها هنا.

وعليه فالبيان الأوّل هنا غير واضح، وكلام المحقّق الإصفهاني في محلّه، إذا لم نقل بعدم اشتراط المالية أساساً في مورد الإجارة، كما ذهب إليه بعض الفقهاء[١].

البيان الثاني: ما يعدّ تفسيراً آخر لكلام الشيخ الأنصاري المتقدّم في البيان الأوّل، وهو ما ذكره السيّد الخوئي من أنّ العمل إذا كان واجباً على الأجير بصرف النظر عن الإجارة، كان من الجائز مطالبته به، بل وإلزامه وإجباره عليه ولو بدون رضاه، ومعه ما هي فائدة الإجارة؟ وما هو أثرها المترتب عليها كي يعتبر المستأجر مالكاً للعمل؟[٢].

وقد أجاب السيّد الخوئي ـ وتبعه غيره ـ عن هذا الكلام بأنّ الإجبار هنا ولو كان ثابتاً من الأوّل إلا أنه من باب كونه حقّاً نوعياً لعامّة المكلفين من خلال فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يختلف عن الحقّ الشخصي الثابت للمستأجر من باب مطالبته بما يملكه، وهو ما لا يثبت له إلا بالإجارة[٣].

وجواب السيّد الخوئي وإن كان صحيحاً في حدّ نفسه، لكنه لم يلامس بوضوح نكتة الإشكال المبرزة في هذا البيان، وذلك أنه إذا كان إجباره ممكناً في تمام الحالات حتى من قبل المستأجر، فما هي الفائدة حينئذٍ؟ وما ذكره السيد الخوئي هو شرح

---

(١) القمّي، مباني منهاج الصالحين ٧: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) الخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣٧٦؛ والقمّي، مباني منهاج الصالحين ٧: ٢٧٧؛ وفضل الله، فقه الإجارة: ٢٢٩.

لاختلاف مرجعية الإجبار ما قبل الإجارة والإجبار ما بعد الإجارة، وهو صحيح، لكن من الناحية العملية لم يتغيّر شيء على أرض الواقع، إذ كان يمكن للمستأجر الإجبار قبل وبعد الإجارة، وهذا ما يلغي قيمة الإجارة وأثرها العملي.

من هنا، فالأصحّ في الجواب ـ ولعلّه هو مراد السيد الخوئي ـ:

أ ـ إما دعوى كون الإجبار الأوّل مقيّداً بقيود الحقّ العام وهو الأمر بالمعروف، بخلاف الإجبار الثاني الذي هو مطلق بملاحظة تلك القيود، فتكون الثمرة العملية ظاهرةً في موارد سقوط الأمر والنهي وبقاء حقّ المالك المستأجر.

ب ـ أو دعوى أنه يكفي في تصحيح الإجارة تحقّق أركانها المعروفة، وأما شرط الفائدة العملية منها فغير مأخوذ، فحتى لو لم تكن هناك فائدة إضافية لا تبطل، تماماً كما فيما قلناه سابقاً ـ وفاقاً للسيد الخوئي ـ من أنه يكفي في تصحيح الإجارة مالكية المستأجر للمنفعة والعمل لا انتفاعه بهما، وهذا منه.

ج ـ أو دعوى وجود الفائدة العملية بجعل الإجارة هنا أحياناً من مصاديق الأمر والنهي، فتقع في صراط تطبيق هذه الفريضة لدفع الطرف الآخر للواجب، وكفى بها فائدةً حينئذٍ.

البيان الثالث: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّ من شروط صحّة الإجارة قدرة التصرّف وسلطنة الأجير على الفعل والترك، وخروج الفعل أو الترك عن تحت السلطنة تارةً يكون خروجاً تكوينياً، وأخرى يكون خروجاً تشريعياً، فإذا وجب على الأجير الفعل شرعاً قبل الإجارة صار مقهوراً عليه، وكأنّ الترك غير مقدور شرعاً، ومادام الفعل والترك غير داخلين في قدرة المكلّف وسلطنته فلا تصحّ الإجارة حينئذٍ؛ لأنّ ملك التصرّف شرط في المعاملات[1].

ولعلّ هذا هو مراد الميرزا النائيني في بعض أبحاثه الأخرى، من أنّ الأجير في

---

(١) النائيني، كتاب المكاسب والبيع (تقرير الآملي) ١: ٤٠ ـ ٤١، ٤٣.

الواجبات العينية لا يملك عمله، فلا تصحّ الإجارة معه[١].

وأجيب عن هذا البيان بأنّ شرط القدرة المأخوذ في صحّة المعاملات إنما هو بمعنى القدرة التكوينية على تسليم العوض أو المعوّض أو بمعنى السلطنة الوضعية في مقابل أن يكون محجوراً عليه، ومن الواضح أنّ الوجوب بما هو حكم تكليفي لا ينافي قدرة الأجير على الإتيان بالفعل، بل هو باعث إضافي على ذلك، كما أنه لا ينافي السلطنة الوضعية؛ إذ لا يصير الإنسان محجوراً عليه عندما نوجب عليه أمراً ما.

وأما أخذ شرط القدرة في المعاملة بمعنى تساوي الفعل والترك فلا دليل عليه لو أريد غير القدرة على التسليم، هذا فضلاً عن أنّ الوجوب الشرعي لا يرفع تساوي الطرفين في المقدورية التكوينية، كما لا يحول ـ حتى تشريعاً ـ دون القدرة على الفعل بمعنى إمكان تسليمه وتحقيقه خارجاً[٢].

ويشهد لإمكان أخذ الواجب في المعاملات أنهم صحّحوا جعل الواجب شرطاً في ضمن المعاملة، مع قولهم بأنّ الشرط يشترط فيه القدرة، كما سمحوا بتعلّق النذر والعهد واليمين بالواجبات مع أنهم أخذوا شرط القدرة في متعلّقاتها[٣].

بل قد يقال بأنّ القدرة على التسليم ليست مأخوذةً شرطاً في النصوص، وإنما يحكم بها العقل لرفع اللغوية في المعاملة، وهي منتفيةٌ هنا[٤].

---

(١) منية الطالب ١: ٤٨.

(٢) انظر: الإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ١٩٨ ـ ١٩٩؛ والخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ والهاشمي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٣؛ وفضل الله، فقه الإجارة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ٢٢٨؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ٢٧٦.

(٣) الخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٣٧٦.

(٤) اللنكراني، تفصيل الشريعة (الإجارة): ٥٠٩ ـ ٥١٠.

وقد اعتبر بعض المعاصرين أنّ دليل الميرزا النائيني هنا ليس سوى مصادرة؛ لأنّ كلامنا إنما هو في كون الوجوب مانعاً من الإجارة أم لا؟ وهل القدرة ـ بهذا المعنى، أي القدرة الشرعية ـ شرطٌ في الإجارة أم لا؟ وهذا ما لم يثبته الميرزا وإنما فرضه مسلّماً[١].

وما أورد على الميرزا النائيني صحيح، إلا ادّعاء أنّ كلامه مصادرة؛ فإنّه غير تام بالبيان الذي تقدّم؛ فالميرزا كان يريد جعل الوجوب تعجيزاً مولوياً ـ حسب تعبيره هو نفسه ـ واستعان فيما يبدو بقانون المانع الشرعي كالمانع العقلي، فكما تكون القدرة على الفعل والترك تكوينياً شرطاً في المعاملة، فكذلك تشريعاً؛ لأنّ المولى يعجّز المكلف ـ بالوجوب أو التحريم ـ تعجيزاً قانونياً وشرعياً عن الطرف الآخر، فيكون التعجيز المولوي في حكم العجز الواقعي، وكأنّه نزله منزلة العاجز بجعل الوجوب عليه، فلا يكون كلامه مصادرة، نعم هو مصادرة من حيث عدم وجود دليل على القدرة بغير معنى القدرة على التسليم، وهي متحقّقة في المقام.

كما أنّ ما ذكره سيدنا الأستاذ الهاشمي هنا من أنّ الشرط لا يوجب ملك العمل المشروط دائماً وكذلك النذر والعهد واليمين، وإنما تفيد كلّها إيجاباً عرضياً على الإيجاب الذاتي[٢].. ما ذكره ـ حفظه الله ـ لا يجري هنا؛ لأننا نتحدّث في القدرة لا في الملكية كما هو واضح.

البيان الرابع: ما ذكره الشيخ جعفر كاشف الغطاء، من أنّ الفعل عندما يوجبه المولى سبحانه، فتارةً لا يكون له مساس بالغير، وأخرى يكون له ذلك:

أ ـ فعلى التقدير الأول، يصبح الفعل والعمل مملوكاً لله تعالى وبما يستحقّه

---

(١) محمد حسن القديري، الإجارة: ٥٣٢ ـ ٥٣٣؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (الإجارة): ٥٠٩.

(٢) الهاشمي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٦.

سبحانه عليه، ولا يصحّ تمليك العمل للمستأجر هنا؛ إذ الأجير لا يملك هذا العمل وإنما العمل مملوك لله تعالى بإيجابه له.

ب ـ وعلى التقدير الثاني، يكون العمل مملوكاً ومستحقّاً للغير ـ كما في حالة تجهيز الميت ـ ومع مملوكيّته لشخص آخر لا يمكن تمليكه لثالث؛ لأنه يكون من تمليك شخص ملكَ غيره لطرف ثالث.

ويشهد له أنّه لا تجري في المقام أحكام الإقالة والإبراء، فلا يسقط الإلزام بالعمل حتى معهما[1].

ويجاب أولاً: إنّ مجرّد إيجاب فعلٍ ما لا يلازم صيرورة الفعل مملوكاً للمولى، فإنّه إن أريد الملكية بمعنى السلطنة التكوينية على الوجود عليه فهذا ثابت للمولى قبل التشريع وبعده، في الواجبات والمباحات، وإن أريد الملكية بالمعنى الاعتباري فإنّ مجرّد تشريع المولى للوجوب لا يصيّر الفعل مملوكاً له بهذه الملكية، إذ هذه دعوى بلا دليل، فإنّ الوجوب من نوع البعث وليس من نوع التمليك والتملّك[2].

ثانياً: إنه لم يستشكل أحدٌ من الفقهاء في جواز جعل الواجب شرطاً في العقد كما تقدّم، وهذا كاشف عن عدم وجود تنافٍ بين الوجوب وما نحن فيه[3].

لكن، يجري هنا الإشكال المتقدّم للسيد الأستاذ الهاشمي من أنّ باب الشرط والنذر ونحو ذلك ليس باب التمليك والتملّك وإنما هو باب الإيجاب الإضافي، وإن كان ذلك في الشرط محلّ نظر، لا أقلّ من جهة إطلاق هذا الكلام.

---

(١) انظر: كاشف الغطاء، شرح القواعد ١: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢) انظر: الإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ١٩٩ ـ ٢٠٠؛ والهاشمي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٤؛ وفضل الله، فقه الإجارة: ٢٢٩؛ والقديري، الإجارة: ٥٣٣؛ والخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٣٧٥؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (الإجارة): ٥٠٧ ـ ٥٠٨؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ٢٢٨؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ٢٧٦.

(٣) الخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٣٧٥؛ وفضل الله، فقه الإجارة: ٢٢٩.

ثالثاً: إنّ ما استشهد به كاشف الغطاء غاية ما يفيد عدم زوال آثار الإلزام، لكنّ هذا لا ينفي زوال الآثار الآتية من ناحية عقد الإجارة، فلا ترابط بين الأمرين[(١)].

رابعاً: إنّ دعوى أنّ العمل يصبح مملوكاً للغير في مثل تجهيز الميت غير واضحة في الذهن العقلائي؛ فإنّ العقلاء يفهمون ثبوت الحقّ للميت بوصفه مسلماً في تجهيزه وتدفينه، أما صيرورة الميت ـ فضلاً عن أهل بيته ـ مالكاً للعمل فهو غير واضح عقلائياً، بل لا يفهم العقلاء من إيجاب التجهيز مثل هذه المملوكية إطلاقاً، ولهذا لو قلنا بأنّ الدية ملك الميت وأنها تورّث لكن لا أحد يتعقّل دخول عمل العامل في إرث الميت وصيرورته ملكاً للورثة، فقد حصل خلط بين الحقّ والملك هنا. على أنّ غايته جريان الفضوليّة فتكون الإجارة جائزة لكن بقواعد العقد الفضولي.

وبهذا ظهر أنّ البيان الذي ذكره كاشف الغطاء غير صحيح أيضاً.

البيان الخامس: ما نسب إلى المحقّق الخراساني، من أنه عندما يكون الفعل واجباً على الأجير بصرف النظر عن الإجارة، فإنّ بذل العوض في مقابل فعله هذا يكون لغواً[(٢)]، فتصبح المعاملة سفهيةً أو تغدو أكلاً للمال بالباطل.

ونوقش أولاً: بما ذكره المحقّق الإصفهاني من أنّ اللغوية إنما تكون عند اليقين بصدور العمل من المكلّف، لكنّ تعيّن العمل عليه شرعاً لا يساوق اليقين بصدوره منه، فلا لغوية حينئذٍ لو أوقع الإجارة معه لدفعه للعمل أو لتعجيله له[(٣)].

وكلام الإصفهاني تام متين، وكأنّ المستدل تصوّر لابدّية صدور الفعل من

(١) الإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ٢٠٠؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (الإجارة): ٥١١.

(٢) نسبه إليه الإصفهاني في: بحوث في الفقه (الإجارة): ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٠.

الأجير بمجرّد الوجوب الشرعي، مع أنه لا تلازم بين الأمرين إطلاقاً.

ثانياً: بما ذكره السيد الأستاذ الهاشمي، من أنّه إذا أريد من اللغوية عدم عود نفع للمستأجر فيرد عليه أنّه قد يتصوّر عود نفع له، بل لا يشترط في الإجارة أن يكون النفع عائداً للمستأجر حيث يمكن عوده للأجير نفسه أو لطرف ثالث، كما لو آجره لخياطة ثوب غيره.

أما إذا أريد من اللغوية عدم وجود أثر للإجارة سوى إمكان الإجبار، وهو متحقّق بنفس الوجوب، فيجاب عنه بأنّ إمكان الإجبار الآتي من نفس الوجوب يكون من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بخلافه هنا فيكون من باب الحقّ والملك للعمل[1].

هذا، وقد سبق أن علّقنا على الشقّ الثاني من هذا الإشكال، كما بيّنا صحّة الشقّ الأوّل، فلا نعيد.

ثالثاً: قلنا فيما سبق أنّه لا يوجد دليل على بطلان المعاملة السفهية، غايته قيام الدليل على بطلان معاملات السفيه، فالاستناد لكبرى بطلان المعاملة السفهية في غير محلّه.

أما لو أريد من إبراز اللغوية إدراج المورد في أكل المال بالباطل، فهذا أيضاً غير واضح؛ لأنّه إذا عاد نفعٌ من هذا الفعل إلى المستأجر أو طرف ثالث أو لنفس الأجير كان دفع المال في مقابل العمل أمراً معقولاً، وفي المقابل يكون ما يقدّمه العامل للمستأجر ذا مالية محترمة؛ لاشتماله على النفع المرغوب للمستأجر، ولو كان عائداً لغيره، فلماذا يكون أكلاً للمال بالباطل؟!

وبعبارة أخرى: إنّ مجرد وجوب الفعل لا يبطل أنّ الأجير قدّم مالاً محترماً للمستأجر فيكون له أن يأخذ في مقابله شيئاً، ولهذا لا يتم هذا الدليل إلا بمعونة

---

(١) الهاشمي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

الأدلّة السابقة التي كانت تريد أن تثبت تارةً عدم احترام المال وأخرى عدم ملكية العامل له، ولما لم تتمّ تلك الأدلّة لم يكن دليل اللغوية ذا فائدة هنا.

البيان السادس: ما ذكره المحقق النراقي في مجال الواجبات العينية، من أنّ الفعل الذي سيقوم به الأجير إما لا منفعة فيه للمستأجر، أو تكون له فيه منفعة:

أ ـ فإن لم تكن له فيه منفعة فلا معنى للإجارة؛ إذ الأجرة إنما تؤخذ عوض شيء ينتقل من الأجير إلى المستأجر، ومع عدم عود أيّ نفع للمستأجر لا يكون هناك نقل، فلا أجرٌ ولا إجارة.

ب ـ وأما إذا كانت له فيه منفعة، كإنقاذ ولده الغريق، فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنه عندما يوجب الله سبحانه عليه هذا الفعل فهو يملّك المنفعة للمستأجر من الأجير، ومعه لا يجوز أخذ الأجرة من شخص ويكون العوض الذي يعطى له مقابل الأجرة هو شيء آخر يملكه أيضاً، وبذلك يكون هناك اجتماع لعوضين في ملك شخص واحد، وهو واضح البطلان.

وهذا الكلام يغدو أوضح في العبادات؛ فإنّ إيجاب المولى الفعل العبادي على شخص بعد كون منافع العبيد كلّها ملكٌ لله سبحانه يعبّر عن عدم إذنه للعبد في التصرّف في تلك المنفعة وأخذ العوض عليها، بل الإيجاب نفسه شكلٌ من أشكال تفويت تلك المنفعة وإخراجها من يده.

ويترقّى المحقق النراقي من الواجبات العينية ـ عباديةً كانت أم غير عبادية ـ إلى الواجبات الكفائية أيضاً عبر القول بأنّ الواجب الكفائي يثبت على الجميع بشرط عدم العلم بفعل غيره، والمفروض تحقّق هذا الشرط في المقام[1].

لكنّ هذا الكلام لا يخلو من مواقع للنقاش والنظر؛ وذلك:

أولاً: إنّ إيجاب الله تعالى فعلاً على عبدٍ ولو كان عبادياً إنما يدلّ على منع العبد

(١) النراقي، مستند الشيعة ١٤: ١٧٧؛ وانظر: الإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ١٩٧.

عن التصرّف بهذا الفعل بمقدار تركه، فمن يوجب فعلاً فهو لا يأذن بتركه، أما أنّ إيجابه الفعل معناه منعه عن تحقيق الفعل مع أخذ أجرة عليه فهذا المدّعى غير بيّن، ولا يفيده الوجوب نفسه، لا بمدلول مطابقي ولا التزامي.

وبهذا يظهر أنّ إيجاب الفعل لا يعبّر إطلاقاً عن تفويت المنفعة وإخراجها من يد العبد، وغاية ما يفيد سلب منفعة ترك هذا الفعل، بأن يؤجّر نفسه على ترك الصلاة، وهذا غير ما نحن فيه.

ثانياً: إذا بنينا ـ كما قلنا سابقاً ـ على أنّ شرط عود النفع إلى المستأجر غير مأخوذ في صحّة الإجارة، كلّ ما في الأمر أنّ المطلوب في الإجارة أن يملك المستأجر على الأجير عمله، وقد تحقّق، فلا معنى لإيراد النراقي في الصورة الأولى بما يوحي بأنّه لم يدخل في ملك المستأجر مقابل ما قدّمه من الأجرة، كيف وقد صار مالكاً لمنفعة الأجير هذه، وإن ذهب بها إلى الأجير نفسه أو إلى ثالث.

ثالثاً: إنّ الحديث عن تمليك المولى سبحانه منفعة الأجير للمستأجر في الصورة الثانية من الصورتين المذكورتين في كلام النراقي سبق أن علّقنا عليه، فثبوت الحقّ لوالد الغريق على الأجير ـ قبل الإجارة ـ لا يعني عقلائياً ثبوت حالة ملكية بالشكل الذي طرحه النراقي حتى نرتب على ذلك آثار الملكية هنا من اجتماع عوضين عند شخص واحد، بما ينافي قانون التبادل في المعاوضات.

وقد يكون مراد المحقّق النراقي أنّ الإجارة يؤخذ فيها أنّ من يدفع الأجرة يجب أن يعود عليه شيء في مقابلها، والمفروض أن ذلك غير متحقّق هنا؛ لأنّ النفع الذي سيعود إلى المستأجر هو صلاة زيد لنفسه، وهذا ليس بنفع له (المستأجر) بل لغيره، فيكون أكلاً للمال بالباطل؛ لاجتماع العوضين عند شخص واحد[1].

وجوابه صار واضحاً، إما برفض شرط عود نفعٍ للمستأجر والاكتفاء بتملّكه

---

(١) انظر: الإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ١٩٧.

العمل أو وجود غرض عقلائي له، أو الإلتزام بشرط النفع غايته يقال هنا بتحقّقه من خلال أنّ المستأجر يحصل على أجرٍ أخروي أو يحقّق المعروف في الخارج، وهذه منافع مقصودة، ولا تطلب المنافع الدنيوية المحضة فقط[١].

والقول بأنّ النفع المعتبر في صحّة الإجارة هو ما يوجب تموّلاً وسلطنةً وملكيةً، فالنفع العائد لتحقّق المعروف خارجاً أو للثواب الأخروي لا يوجب تموّلاً للفعل أو سلطنةً أو ملكية للمستأجر.. هذا القول الذي ذكره الميرزا الإيرواني[٢]، غير واضح؛ إذ نراه يوجب ذلك عندما يتحقّق الغرض العقلائي.

البيان السابع: ما ذكره بعضهم من الرجوع إلى القاعدة الأوّلية في المعاملات، وهي أصالة الفساد وعدم حصول النقل والانتقال.. وذلك أنّ أدلّة الإجارة وعموماتها لا يحرز شمولها للإجارة على الواجب، ومعه فتبقى الإجارة على الواجبات تحت القاعدة الأولية ـ الفساد ـ دون الثانوية التي هي الصحّة[٣].

وجوابه واضح؛ فإنه لا موجب لفرض خروج المورد عن تحت عمومات الإجارة بل والعقود، دون إبراز خصوصية تدلّ على ذلك، والمفروض أنّ الخصوصيات التي أبديت لم تكن ناهضةً للمنع، فيكون المورد مشمولاً للعمومات حينئذٍ.

البيان الثامن: ادّعاء أنّ تعلّق الوجوب بشيء معناه أنّ المطلوب تحقيق هذا الشيء بنحو المجّانية، وهذا يعني أنّ أخذ الأجرة عليه خلاف امتثال الوجوب نفسه.

وهذا الكلام ادّعاء لا دليل عليه ولا برهان[٤]؛ فإنه إن أريد فهم ذلك من

---

(١) راجع: جامع المدارك ٣: ٣٨؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧٠٧ ـ ٧٠٨؛ والحكيم، مستمسك العروة ٦: ٢٢٨.

(٢) الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ٢٧٤.

(٣) النراقي، مستند الشيعة ١٤: ١٧٧.

(٤) اللنكراني، تفصيل الشريعة (الإجارة): ٥١١.

ظواهر أدلّة وجوب الفعل فإنّ الأدلّة خالية عن بيان شرط المجّانية في المأمور به، وإن أريد أنّه المفهوم من حقيقة الوجوب فهو مرفوض أيضاً؛ فإنّ حقيقة الوجوب ليست سوى البعث نحو تحقيق المتعلّق خارجاً إما بنفسه كما في التوصلي أو مع قصد القربة كما في التعبدي، أما أنّ المأتي به لابد وأن يكون مجّانياً فهذا ليس داخلاً في الوجوب ولا أطرافه المتصلة به. وسيأتي البحث في العبادات قريباً إن شاء الله سبحانه.

بل إنّ فرضية وجود واجب أخذت فيه المجّانية هي بنفسها فرضية يصعب تحصيل مصداقها خارجاً مادمنا لا نملك نصوصاً تتحدّث عن ذلك، ولو وجدت ففي موردٍ أو موردين فقط، فليس أمام الفقيه هنا سوى:

الإجماع مستنداً لبعض هذه المصاديق كما ذكره بعضهم[1]، وهو إجماع يصعب تحصيله بل يصعب فرض تعبّديته وكاشفيته.

أو «لطف القريحة»، على حدّ تعبير الشيخ الأنصاري[2]، وهو أمرٌ لا يكفي فيه مجرّد الحدس البدوي، بل لابد من التأمل في بواعثه كي لا يكون مجرد استئناس عفوي.

وبهذا ظهر أنه لم يقم دليل معتبر يمكنه أن يوقع التنافي بين وجوب فعلٍ ما وبين وقوعه مورداً للإجارة، بل قد ذكرت نماذج في الفقه تكشف عن عدم هذا التنافي وسيأتي التعرّض لها آخر هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

ونتيجة الكلام أنّه لا مانع من أخذ الأجرة على وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنها ليست عبادية كما بحثناه مفصّلاً، فلا يكون هناك ما يمنع عن أخذ الأجرة عليها سوى وجوبها، والمفروض أنه لا ينفي ذلك، وليس في أدلّة هذه

---

(١) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٤: ١٤١، و٦: ٢٢٩؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ٢٧٥.

(٢) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٤٣.

الفريضة أو روحها ومضمونها ما يفيد ضرورة قيامها على المجّانية كما هو واضح. فالصحيح جواز أخذ الأجرة على هذه الفريضة.

٣. مستند التنافي بين الإجارة والعباديّة، تحليل ورصد

ذكر بعض الفقهاء أنّ الفعل الواقع مورداً للإجارة إذا كان عبادياً ـ واجباً أم مستحباً ـ تبطل الإجارة معه ولا تصحّ، وقد ذكر لإبداء هذا التنافي بين العبادية والقربية من جهة وبين الإجارة من أخرى أنّ قصد القربة يستبطن أن يصدر الفعل من المكلّف بداعي الأمر الإلهي وبدافع التقرّب إلى الله سبحانه، وهذا يتنافى مع أخذ الأجرة؛ لأنّ هذا معناه أنّه عندما يقوم بالعبادة يقصد بها تحصيل الأجرة وتحقيق ما يريده المستأجر، فكيف يمكن الجمع بين هذين القصدين، بل كيف يكون العمل خالصاً لله سبحانه مع أنه يأتي به بداعٍ آخر هو تحصيل المال والغرض الدنيوي؟!

وقد حاول الفقهاء الخروج من هذه الإشكالية، ويمكن هنا تقديم عدّة أجوبة:

الجواب الأوّل: وهو الجواب الذي يعمل على إبطال صغرى الإشكالية أو شقّها الميداني، وتبنّاه غير واحدٍ من الفقهاء، عبر القول بأنّ الأجير يتملّك الأجرة بالعقد لا بالعمل الخارجي، وهذا معناه أنه لا يكون داعيه إلى العمل تملّكُ الأجرة، وإنما الذي يدعوه هو الوفاء بعقد الإجارة بحكم كونه واجباً شرعاً أو عدم أخذ الحرام الذي هو الأجرة على تقدير عدم الوفاء، وهذه أغراض إلهية لا دنيوية، وهي تنسجم تمام الانسجام مع الجانب العبادي من العبادة.

وبعبارة أخرى: إنّ العبادة إذا لم تكن واجبةً قبل الإجارة فإنه يلحقها حكم إلهي بالوجوب بعد الإجارة، وإذا كانت واجبةً قبلها كانت الإجارة مؤكّدةً لهذا الوجوب التعبّدي لا منافيةً له[1].

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١١٧؛ والخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٣٧٨ ـ ٣٧٩؛

وقد نوقش هذا الجواب:

أولاً: بما ذكره الشيخ الأنصاري وغيره من أنه إن أريد أنّ تضاعف الوجوب يؤكّد اشتراط الإخلاص، فمن الواضح أنّ الوجوب الحاصل بالإجارة وجوب توصّلي لا تعبّدي، فلا يشترط فيه الإخلاص حتى يكون مجيئه مؤكّداً لاشتراط الإخلاص. وأما إذا أريد أنه يحقّق الإخلاص من العامل، فهذا أمرٌ مخالف للواقع؛ إذ من الواضح أنّ ما لا يترتب عليه أجر دنيوي أخلص مما يشوبه مثل هذا الأجر[١]. وهذا غير باب النذر؛ لأنّ النذر في حدّ نفسه يتعلّق بعين ما تعلّق به الأمر العبادي؛ لا مثل ما نحن فيه حيث المتعلّق مختلف، فالأمر الإجاري متعلّقٌ بالفعل مع قصد القربة، فيما الأمر العبادي متعلّق بذات العمل[٢].

بل ذهب السيد الخميني أبعد من ذلك، إذ ذكر أنّ الحديث عن التأكّد فرع وجود الأمر بالوفاء بعقد الإجارة الذي نحن فيه، والمفروض أنه محلّ الكلام[٣]، وإن كان إيراده لا يرد لأنّ الطرف الآخر إنما يقول بأنه على تقدير وجود الأمر الإجاري يتأكّد الإخلاص فينكشف عدم وجود إشكال في الإجارة، فتكون مشمولةً لأوفوا بالعقود.

ثانياً: ما ذكره السيد الأستاذ الهاشمي، من أنّ غير القليل في الناس يقصد تحصيل المال ـ ولو بقاءً ـ بالعمل، وهذا قصد غير قربي[٤]، ولا تهمّ الصورة

ومصباح الفقاهة ١: ٧٠٩؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ٢٧٥ ـ ٢٧٦؛ وفضل الله؛ فقه الإجارة: ٢٣٠؛ والقديري، الإجارة: ٥٣٤؛ والنراقي، مستند الشيعة ١٤: ١٧٦؛ وكاشف الغطاء، شرح القواعد ١: ٢٨٣.

(١) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٢٧.

(٢) النائيني، منية الطالب ١: ٥٠؛ وهذا منه جرياً على مباحثهم في باب التعبدي والتوصلي في علم أصول الفقه.

(٣) الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ١٧٢.

(٤) الهاشمي الشاهرودي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٨.

الفرضية للموضوع بقدر ما المهم ملاحظة غالبية العقود العامة الحاصلة بين الناس في مثل هذه الحالات، نعم، لو حصل في موردٍ مثل هذا القصد فلا يضرّ.

وعليه، فهذا الجواب الأوّل بهذه الطريقة غير صحيح.

الجواب الثاني: ما يعدّ تطويراً للجواب الأوّل وانتصاراً للمحقّق النجفي الذي طرحه دون أن يرد عليه الإشكال، وهو ما ذكره المحقّق اليزدي، وذلك أنه يمكن تصحيح العمل من جهة امتثال الأمر بالإجارة وهو متّحد مع الأمر بالصلاة، ومجرّد أنّ وجوب الوفاء بالإجارة توصلي غاية ما يستدعي أنه لا يعتبر في سقوطه قصد القربة، لكنه لا يمنع من الإتيان بالفعل بقصد القربة، بل يمكن الترقّي بالقول بأنّ الأمر الإجاري كالنذر تابعٌ لمتعلّقه، فإنّه إن كان توصلياً فهو كذلك، وإن كان تعبدياً كان تعبدياً أيضاً، وبهذا يتّحد الأمر الإجاري مع الأمر الصلاتي لو كانت الإجارة على الصلاة[1].

ويمكن الجواب أولاً: بما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين من أنّه لا يعقل تصوّر اتحاد الأمر الإجاري مع الأمر الصلاتي، كيف وكلّ أمر يدعو إلى متعلّقه، والأمر الإجاري يدعو للوفاء بالإجارة، فيما الأمر الصلاتي يدعو للصلاة، ومجرّد اتحاد المصداق خارجاً لا يوجب اتحاد الأمرين كما هو واضح، ومعه لا يمكن تصحيح الصلاة بداعي الأمر بالوفاء بالإجارة[2].

وما ذكره المحقق اليزدي من أنّ ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ تصبح بمعنى صلّوا وصوموا وخيطوا وابنوا و.. غير صحيح إلا بدعوى الانحلال، وهو على خلاف الظهور العرفي والفهم العرفي، وإنما النظر إلى الوفاء بالعقد، غاية الأمر أنّ مصداق الوفاء متحد مع مصداق الصلاة المأمور بها بالأمر العبادي.

---

(١) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٢٤.

(٢) اللنكراني، تفصيل الشريعة (كتاب الإجارة): ٥١٤ ـ ٥١٥.

ثانياً: إنه لو صحّ كلام المحقّق اليزدي لكان معناه أنّ وجوب الوفاء بالعقد، وهو مستفاد من خطاب واحد، سيكون تعبّدياً مشروطاً بقصد القربة وتوصلياً غير مشروط به معاً، وهذا خلاف الظاهر من الأوامر الواردة في باب العقود، فكأنّ المولى أمرنا بخطاب واحد ووجوب فارد بالوفاء بالعقود، وأنّ هذا الخطاب والوجوب شرطا بقصد القربة ولم يشرطا به تبعاً للموارد، وهذا خلاف الفهم العرفي للخطاب والتحليل العقلائي للوجوب.

نعم، الأمر بالوفاء يدعو إليه، غايته أنّ العمل المأتي به وفاءً يختلف من مورد إلى آخر، وهذا غير اختلاف الوفاء نفسه، وإلا فهو هو لا يتغيّر.

ثالثاً: لو صحّ كلام المحقّق اليزدي للزم منه انحلال خطاب الوفاء بالعقود إلى مجموعة خطابات تنتج مجموعة أحكام كما هو ظاهر كلامه، وهذا معناه أنه ستكون الصلاة واجبةً بوجوبين متوجّهين عليها بعنوانها، وهما: صلّ، الواردة في ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ وصلّ أخرى الواردة في قوله: ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾، فإن قيل بأنّ ما سينتج هو وجوب واحد، وله خطابان، فهو باطل جزماً؛ إذ لا يعقل في مورد الإجارة على الصلاة الواجبة فرض سقوط أحد الوجوبين، بل العقلاء يدركون بقاءهما، وإن قيل ببقائهما لزم توجّه وجوبين بعنوان واحد على مورد واحد، وهو مضافاً لاستحالته بناءً على القول بلزومه اجتماع المثلين، يكون لغواً، فلابدّ من فرض وجوب الصلاة بعنوان أنها صلاة، ووجوبها ثانية بعنوان آخر وهو كونها وفاءً بالعقد، وهو أمرٌ متصوّر ومعقول حيث تتعلّق الأحكام بالطبائع والعناوين.

رابعاً: يبقى الإشكال الثاني المتقدّم على الجواب الأول قائماً، وهو أنّ الأجير يظلّ قاصداً في الغالب تحصيل المال لا غير، ويكون وفاؤه بالأمر الإجاري بهذا الغرض لا بغرض الالتزام الديني، ومعه يبقى الإشكال على حاله؛ لأنّ واقع قصود الأجراء لا يرتبط بالضرورة بحال الخطابات والأحكام، وما فعله اليزدي كان حلاً

على المستوى الثاني لا الأول.

وعليه، فالجواب الثاني عن إشكالية المنافاة بين العبادية والإجارية غير صحيح أيضاً.

الجواب الثالث: ما ذكره غير واحد من الفقهاء، من أنّ الإجارة هنا تعلّقت بالأمر العبادي، والأمر العبادي هو الذي يؤخذ فيه قصد القربة الذي يجعل الداعي إلى الفعل هو امتثال أمر الله، وهذا معناه أنّ العبادة ما كان السبب في الانبعاث إليها هو امتثال الأمر الإلهي دون أن يشارك هذا السبب وهذا الداعي سببٌ آخر أو داعٍ آخر في عرضه، فقصد القربة يمنع عن تشريك غير الله في العبادة.

وبناءً عليه، لا مانع من تطبيق المقولة المشهورة في المقام، وهي مقولة الداعي إلى الداعي بأن يخلق عقد الإجارة في نفس الأجير الداعي إلى قيامه بالعبادة، وحيث إنّ متعلّق الإجارة عبارة عن الفعل مع قصد القربة؛ لأنّ هذا هو الأمر العبادي؛ فلابد أن الالتزام بالإجارة سوف يدعو الأجير لخلق داعي القربة في نفسه كي يقوم بالفعل، بهدف تحقيق متعلّق الإجارة، وبذلك تكون الإجارة داعياً إلى قصد القربة الداعي إلى ذات العمل، إذ لو أتى بذات العمل لا يحقّق متعلّق الإجارة بعد فرض كونه عبادياً.

وهذا معنى ما يقال من أنّ قصد الأجرة وقصد القربة داعيان طوليان لا عرضيّان، والدليل الدالّ على شرط الإخلاص في العبادة ينفي الداعي العرضي المغاير لقصد القربة، لكنه لا ينفي الداعي الطولي، ويشهد لذلك واقع الحال، فإنه لا يكاد يخلو أحد ـ إلا النادر القليل ـ من مثل ذلك؛ لأنّ أغلب الناس يندفعون للإطاعة والعبادة إما بغرض الخلاص من النار أو بدافع الفوز بالجنّة، بل بعضهم يأتي بالعبادة حتى ينجّيه الله من مهلكة دنيوية أو يفتح له رزقاً في الدنيا، والنار والجنة (والرزق) هنا لا يلحظان في العقود بوصفهما متصلين بالله بل بذاتهما، أي

ذات الجنة مطلوبة وذات النار مبغوضة وهكذا، فكمّا صحّح الفقه الإسلامي[١] العبادات بداعي دخول الجنة والخلاص من النار، أي فرق بينه وبين تصحيحها بداعي تحصيل الأجرة بالبيان المتقدّم؟![٢].

وقد يخضع هذا الجواب لمجموعة مناقشات أهمّها:

المناقشة الأولى: ما ذكره بعضهم من أنّ من يُقدم على الفعل العبادي هادفاً منه تحصيل المال من المستأجر لا يكون مخلصاً في عمله؛ إذ الغرض النهائي والحقيقي له هو الحصول على المال، وجعل ذلك مثل مسألة الجنّة والنار غير صحيح؛ إذ فرقٌ بين من يصلّي لأخذ المال من زيد، ومن يصلّي طمعاً في ثواب الله وفراراً من عقابه، حيث إنّ الثاني منتهٍ إليه سبحانه بخلاف الأوّل[٣].

لكن هذه المناقشة بهذه الطريقة غير صحيحة؛ فإنه حتى لو كان الغرض هو تحصيل المال إلا أنّ المفروض أنّ صاحب الجواب الثالث صحّح قصد القربة من العبادة وإن كان غرضه من وراء الجميع هو المال، فكان يفترض صبّ الإشكال على أصل وجود قصد القربة لا على كون الداعي للقربة هو المال وأنه داعٍ نهائي، فبهذه الطريقة لم يظهر وجه المنافاة مع العبادية إلا على مستوى الدعوى.

وأما ما ذكره من التمييز بين الجنة والنار وما نحن فيه، فلم يقدّم شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ الإنسان يأتي بالعمل بهدف الفرار من النار بذاتها، واتصالها بالله

---

(١) ذكر الشهيد الأول قطع الأصحاب ببطلان العبادة إذا أتي بها بداعي الثواب أو العقاب، ولكنه غير مراد بهذا الإطلاق حتماً، فانظر: القواعد والفوائد ١: ٧٧.

(٢) انظر: الإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ٢١٨، ٢٢٤؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧١٠ ـ ٧١٢؛ ومستند العروة (الإجارة): ٣٨٠ ـ ٣٨١؛ وتفصيل الشريعة (كتاب الإجارة): ٥١٦ ـ ٥١٨؛ وفضل الله، فقه الإجارة: ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ والقديري، الإجارة: ٥٣٣ ـ ٥٣٤؛ واليزدي، حاشية المكاسب ١: ٢٤؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٣) بحر العلوم، بلغة الفقيه ٢: ٢٦ ـ ٢٧.

اتصال معرفي كونه يدرك أنه العلّة لوجودها، وهذا المقدار لا يغيّر من واقع أنّ علاقة العبد كانت علاقة طلب اللذة أو الفرار من الألم وليست علاقة قربة إلى الله، فلم يظهر المناقش هنا وجهاً واضحاً لردّ الجواب الثالث.

المناقشة الثانية: ما ذكره غير واحدٍ من الفقهاء، من أنّ فرضية الداعي إلى الداعي لا تحلّ المشكلة هنا؛ لأنّ المفروض أنّ أخذ الأجرة كان داعياً له إلى كلّ من الفعل وقصد القربة معه، ولم يكن قصد الأجرة داعياً فقط إلى قصد القربة ثم قصد القربة يكون لوحده داعياً إلى ذات الفعل حتى يتحقّق الإخلاص، وهذا يعني أنّ ذات الفعل حصل فيه تشريك، حيث كان الداعي إليه كلاً من الأجرة والقربة اللذين انصبّا عليه معاً، ففكرة الطولية هنا ارتدّت إلى العرضية وبطل الإخلاص المنشود في العبادة.

وإنما نقول ذلك لأنّه من الواضح أنّ الإجارة تتعلّق بالعبادة المؤلّفة من ذات الفعل وقصد القربة ولا تتعلّق بقصد القربة لوحده أو بتعبيرٍ آخر: لا تتعلّق بعبادية العبادة، بل بالعبادة كلّها، بل إنّ فكرة الطولية في باب الدواعي هي في حدّ نفسها غير صحيحة، فإنه إذا فرض أنّ الانبعاث الذي هو الداعي كان تحصيل الأجرة، فإن هذا معناه أنّ الفعل العبادي صار سببُ الانبعاث نحوه هو المال، فكيف يتصوّر بعد ذلك أن يكون الدافع له هو قصد القربة، فهذا خلف كون الداعي الأول هو الحصول على المال[1].

وقد يجاب بأنّ الإجارة تعلّقت بذات الفعل مع قصد القربة، لكنّ هذا لا يعني التشريك في الفعل نفسه بين داعي تحصيل المال وداعي القربة؛ لأنّ تعلّق الإجارة بشيء لا يساوق بالضرورة تعلّق القصد بذلك الشيء، بمعنى أنّ الأجير عندما

(١) الهاشمي الشاهرودي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والشيرازي، حاشية المكاسب: ١٤٣؛ وانظر: النائيني (بتقرير الآملي)، كتاب المكاسب والبيع ١: ٥٣.

يعلم بأنّ المطلوب منه في الإجارة هو ذات الفعل بقصد القربة فهو ينبعث نحو تحقيق متعلّق الإجارة، وحيث إنه يعلم أنّ قصد القربة لا يتأتى إلا بجعل الداعي إلى الفعل هو الله تعالى، فهو لكي يمتثل الإجارة ويعمل بالتزاماتها يجد نفسه مضطرّاً لجعل ذات الفعل عن قصد القربة، وهذا معنى أنّ تحصيل المال كان داعياً لقصد القربة الداعي لذات الفعل، وإن كانت الإجارة نفسها متعلّقة بذات الفعل مع قصد القربة، فقد حصل خلط بين عالم القصود وعالم الاعتبار القانوني.

وأما القول بأنّ جعل الداعي هو قصد القربة خلفُ كون الباعث الأوّل هو تحصيل المال فهذا أيضاً محلّ نظر؛ فلا يناقش أحد في أنّ الداعي الأوّل هو تحصيل المال، لكنّ السؤال أنّه لو حصل هذا الداعي ودفع النفس إلى قصد القربة بالفعل فهل يقع الفعل عبادياً أم لا؟

المناقشة الثالثة: ما ذكره الميرزا النائيني، من أنّ المراد بقصد القربة المأخوذ شرطاً في العبادات ليس مجرّد الإخطار الذهني في كون العمل لله تعالى ولا التلفظ بهذا العنوان، وإنما جعل المحرّك نحو العمل هو أمرُ الله سبحانه، ولو كان ذلك لغاية مترتبة منه سبحانه، وعليه فعندما يكون المحرّك الأول هو الأجرة يصدق أنّ المحرّك لهذا الأجير نحو العمل هو تحصيل المال، ومعه كيف يمكن تصوّر القربية في المقام؟!

ولا يقاس هذا بمسألة الجنّة والنار؛ وذلك أنّ الغايات المترتبة على العبادات إذا كانت بجعل إلهي ومنتهية إلى الله سبحانه فلا يخرج المعلول عن كونه عبادياً، بخلاف ما إذا كانت بجعل غير إلهي، فلو ائتمر شخصٌ لزيد بكنس داره على أن يهبه زيدٌ شيئاً فإنّه يصدق عليه أنه كنس الدار ومحرّكه لذلك هو أمرُ زيد، وهذا بخلاف ما لو قال له عمرو أن يمتثل أمرَ زيد ويعطيه عمرو مالاً، فإنه لا يقال: إنه

تحرّك عن أمر زيد، ومعه فلا تتحقّق القربة بلحاظ زيد[1].

وهذه المناقشة تعبيرٌ آخر عن المناقشة الثانية المتقدّمة، لكنها تحاول إجلاء مواطن الغموض، لكن يسجّل عليها أنه إذا كان قصد القربة بمعنى المحرك فإنّ المحرّك في الحقيقة هنا ـ وفقاً للمنهج الذي استخدمه الميرزا ـ ليس الأمر الإلهي في مسألة الجنّة والنار، وإنما هو عبارة عن الغايات نفسها؛ إذ حتى لو لم يأمره المولى أساساً وعلم أنّ الجنة تحتاج لمجموعة مقدّمات قام بها، فالمحركية هنا من شؤون الغايات لا الأوامر، إنما انبعث نحو الأمر لفرض أنّ الأمر كشف له عن سبيل تحصيل الغايات، لا بداعي محرّكية الأمر، فلا فرق من هذه الناحية بين الثواب والعقاب من جهة وبين تحصيل الأجرة من جهة ثانية.

والأمر أوضح في الآثار الدنيوية للعبادة كالرزق، إذ أيّ فرقٍ بين قصد تحصيل هدية زيد بالتزام أمره وقصد تحصيل هدية عمرو بامتثال أمرِ زيد، وصرف النِسَب والانتسابات لا يغيّر من واقع المحرّكية شيئاً، بعد فرض أنّ قصد القربة بمعنى الانبعاث والتحرّك، فما زال في هذه المناقشة غموض أيضاً.

المناقشة الرابعة: ما ذكره المحقّق البجنوردي، من أنّ مقولة الداعي إلى الداعي لا تغيّر من واقع الأمر شيئاً؛ لأنّ الداعي إلى الداعي يقع في سلسلة العلل الطولية للفعل فيكون مؤثراً في وجوده ولو بالواسطة، إذ لو لم يكن كذلك لم يكن داعياً إلى داعيه الداعي إليه، وهذا يعني أنّ الداعي إلى الداعي داعٍ للفعل نفسه ولو بالواسطة فيكون الفعل قد صدر عنه ولو بتوسّط داعي القربة، فيختلّ شرط الإخلاص في العبادة[2].

لكن أجيب عن هذه المناقشة بأنّ الداعي الأوّل لا يلغي وجود الداعي الثاني

---

(١) منية الطالب ١: ٥١.

(٢) البجنوردي، القواعد الفقهيّة ٢: ١٦١ ـ ١٦٢.

ومؤثريّته، بل إنّ حذف الداعي الثاني يوجب عدم الإتيان بمتعلّق الإجارة، كما هو واضح، وهذا معناه أن تصوّر فكرة الإجارة على العبادة مساوقٌ لتصوّر عبادية الفعل المأتيّ به. وأما فقد الخلوص فقد حقّق في محلّه أنّ نيّة الضميمة إنما تضرّ إذا أثرت في تحقّق الفعل مستقلاً عن نية القربة، وفيما نحن فيه لا يعقل ذلك؛ لأنّ المفروض أنّ الداعي هنا كان متوجّهاً إلى العبادة، فلا يمكن حذف قصد القربة؛ إذ مع حذفه لا يقع الداعي الأوّل؛ لأنه إنما يدعو إليه حسب الفرض[1].

ويجاب عن الجواب أولاً: بأنّ الكلام ليس في أنّ متعلّق الإجارة هو العبادة المأخوذ فيها القربة حتى يجعل الداعي الأوّل مؤكّداً لعبادية الفعل المستأجَر عليه، وإنما في إمكان تحقّق ذلك في الخارج، فليس المهم هو الجانب الصوري، بل المهم هو إمكان تحقّق الداعي الثاني في ظلّ وجود الداعي الأوّل حتى لو تعلّق الداعي الأوّل صورياً بالثاني على مستوى عقد الإجارة.

ثانياً: إنّ ما حقّق في مباحث النية ليس قدرة الضميمة على الإتيان بالفعل مستقلّةً حتى تكون مضرّةً، بل قدرة قصد القربة على الإتيان به كذلك، فإذا تحقّق قصد القربة مع الضميمة وكان كلّ منهما صالحاً للبعث مستقلاً نحو الفعل كفى في تحقّق الإخلاص؛ لصدق أنّ داعي القربة حرّكه بنفسه نحو الفعل بحيث لو انعدمت الضميمة لانبعث بنفس الدرجة.

وهنا نقول: لو انعدم الداعي الأوّل هل يبقى الداعي الثاني الذي هو قصد القربة؟!

هذا ما يفتح الباب أمامنا لمناقشة المحقّق البجنوردي ـ وهو نقطة جوهرية في حلّ الموضوع كما نشير لاحقاً بعون الله ـ وذلك أنّه يمكن تصوّر الإجارة على الأمر العبادي بنحوين:

---

(١) القديري، الإجارة: ٥٣٤.

١ـ أن يكون وجودها وعدمها غير مؤثرين في انبعاث المكلّف نحو تحقيق العبادة، وهنا لا يرد إشكال المحقق البجنوردي؛ لأنّ الإجارة ليست هي المحقّقة للداعي الثاني «القربة» حتى يختلّ الإخلاص، بل هي ضميمة لا تضرّ باستقلالية قصد القربة في الباعثية والتحريك.

نعم، قد يرد هنا إشكال لغوية الإجارة الواقعة على أمر معلوم التحقّق على كلّ حال، وهذا غايته ـ لو تمّ، ولا يتم دائماً؛ لإمكان قصد المستأجر غرضاً آخر بينه وبين شخص ثالث ـ سفهيّة المعاملة، وهو لا يوجب بطلانها كما تقدّم.

٢ـ أن يكون وجودها مؤثراً في تحقّق الفعل القربي بحيث لولاها لما حصل الانبعاث أساساً نحو العبادة، بل نحو ذات الفعل العبادي أيضاً حتى لو تمّ قصد القربة، بمعنى أنه لو تمّ قصد القربة ـ جدلاً ـ ثم فرضنا أنّ المال لم يعد يمكن تحصيله من الإجارة انعدم القصد مع الفعل من لحظته، فهنا كيف يمكن تعقّل الإخلاص؟ فيكون الحقّ مع البجنوردي فيه إذا بنينا في بحث الإخلاص على هذا المعنى له.

وأما إذا قيل بأنّ الداعي إلى الداعي (ولو كان الأوّل هو الرياء) لا يضرّ بالإخلاص، كما بنى عليه بعض المحقّقين(١)؛ نظراً لعدم إفادة أخبار الإخلاص ذلك، فلا يرد إشكال البجنوردي هنا أيضاً.

وعليه فالصحيح هنا يقال: إنّ الغايات أو الدواعي الأولى التي ينشدها الإنسان أو ينبعث على أساسها تارةً تستدعي في باطن الإنسان داعياً آخر له نحو التقرّب للمولى سبحانه ولو لتحقيق هذا الغرض، وأخرى لا تستدعي ذلك:

الحالة الأولى: أن تستدعي ذلك، ويكو ذلك فيما إذا علم أنّ ذلك الغرض أو الداعي الأوّل أمره التام بيد المولى بحيث يضطرّ العبد اضطراراً للتقرّب إلى المولى

---

(١) انظر: العراقي، تعليقة استدلالية على العروة على العروة: ١٠٠.

للحصول عليه والقيام بأوامره بدافع أنّها أوامره للغرض نفسه، ففي هذه الحال يتحقّق مفهوم الداعي إلى الداعي.

ومثال ذلك الجنّة والنار؛ فإنّ أمرهما التام بيد المولى سبحانه فهنا ينبعث العبد بدافع منهما أو غرض فيهما لكي يتحقّق التقرّب الحقيقي للمولى تعالى، فإذا تقرّب إليه وأحبّه أحرز أنه سينال ما وعد المتقرّبين، وهنا وإن كان الباعث الأول والمحرّك كذلك هو الجنة والنار إلا أنهما خَلَقَا حقيقةً في نفس العبد قصداً جادّاً للاندفاع نحو التقرّب إلى الله تعالى وجعل عمله له وحده وإن كان بغرض الجنّة، فتشمله أدلّة العبادية ولا يضرّ ذلك بالإخلاص؛ لأنّ أدلّة الإخلاص تثبت لزوم أن يجعل العمل لله تعالى وحده لا غير، وفي هذا الفرض كان الأمر كذلك إذ لم يقدّم في وجدانه الداخلي العمل لغير الله وإنما جعله له طمعاً في رضاه المفضي إلى تجنّب النار ونيل الجنة، ولا دليل على منافاة ذلك للإخلاص. نعم، لا مانع من وجود مراتب للإخلاص وهذا أمرٌ آخر.

والمثال الآخر على الحالة الأولى أن يقوم بالفعل عينه طمعاً في القرب منه تعالى وتحصيل رضاه، عالماً بأنّ تقرّبه إليه يجرّ عليه منفعةً دنيوية، نظراً لكون الله تعالى قد وعد من تقرّب إليه بتلك المنافع، ولو كانت هذه المنافع هي عين ملاكات الأحكام ومصالحها، فهذا المقدار أيضاً لا يضرّ بالقربية والإخلاص.

ويشهد لهذين المثالين ـ أي التقرّب إليه تعالى لمصلحة جعلها هو نفس سبحانه للتقرّب ذاته ـ أنّ الكتاب والسنّة مليئان بثقافة المصالح والمكاسب المترتبة على طاعة الله بما في ذلك العبادات الأشدّ عباديةً، فلو كان ذلك منافياً للطاعة نفسها والعبادية لكان ذلك خُلف الغرض ونقضاً له، فكيف يروّج المولى سبحانه لثقافة المصالح الأخروية والدنيوية حاثاً على الطاعات من خلالها والفرض أنها تخلّ بمبدأ التقرّب إليه الذي هو غاية الأفعال الإنسانية الصالحة؟!

ولعلّ هذا الذي قلناه هو ما دفع جملةً من الفقهاء للتمييز في المقام بين الغايات الواقعة بجعل إلهي وغيره، كما تقدّم.

المثال الثالث للحالة الأولى أن يكون قيام الأجير بالصلاة بدافع التزام الأمر الإلهي بالوفاء بالإجارة، فهو ينبعث عن أمر الله تعالى بالوفاء بالإجارة، وكأنّ الله يقول له: فِ بالإجارة بأن تصلّي لي ركعتين، وهنا إذا خلق الإقبال على عقد الإجارة بدافع المال هذا الحسّ الداخلي عند الأجير لكي يطيع الله في الوفاء بالإجارة عبر الصلاة له، أمكن تعقّل القربة والإخلاص، لكن ينبغي أن يكون ذلك بحيث يعلم بأنه لو لم يفِ بالإجارة أمكنه أخذ المال ولو بالكذب على المستأجر، فهنا الداعي الحقيقي للإقدام على عقد الإجارة هو المال، لكنّ الداعي المستقلّ للإقدام على ذات الصلاة هو امتثال الأمر الإلهي بالوفاء، يشهد لذلك أنه لو قدر على تحصيل المال ـ ولو بقاءً ـ دون حاجة إلى القيام بالصلاة لما ترك الوفاء بالإجارة بالقيام بها.

ولايقال هنا بأنّ دليل الوفاء بالعقود يفرض الإتيان بالعمل المستأجر عليه بوصفه حقاً للمستأجر، فلا يجتمع مع حقّ الله، فإنّه يجاب بإمكان كونه واجباً إلهياً تعلّق بفعل هو حقّ الله في ذاته وصار حقّ الغير أيضاً بملاحظة الإجارة بحيث يكون الانبعاث لتحقيق الحقين هو أمر الله سبحانه، وأيّ منافاة في ذلك للإخلاص والعبادية؛ فإنّ القيام بحقوق الناس بداعي الأمر الإلهي عبادةٌ كما هو واضح.

والقربة هنا متحقّقة أيضاً مع الإخلاص؛ لأنّ المطلوب فيها انبعاث العبد نحو الفعل بداعي الأمر الإلهي لحظة الفعل، وإن كانت المقدّمات التي حقّقت هذه اللحظة بداعٍ غير قربي، وهنا يمكن تعقل الداعي إلى الداعي، لكن لا بمعنى أنّ قصد تحصيل المال حقّق قصد القربة، بل بمعنى أنّ قصد أخذ الأجرة حقّق موضوعاً جديداً ـ وهو الوضع الإجاري ـ الذي حقّق في نفسه قصداً جديداً، وبهذه الطريقة يمكن أيضاً تخريج الواجبات النيابية العبادية.

الحالة الثانية: أن لا تستدعي العقود والدواعي الأولى خلق داعي التقرّب حقيقةً في النفس بحيث يبقى المحرّك والدافع العملي هو الداعي الأوّل، وهذا لا يتحقق في مثل الجنّة والنار؛ لأنّ العبد يعلم أنه ما لم ينبعث للصلاة بداعي الأمر الإلهي لن يدخل الجنّة، لهذا فهو يروّض نفسه على الفعل بهذا الداعي ترويضاً حقيقياً لا صورياً للعلم بتوسّط التقرب بين ذات الفعل وتحصيل الجنّة.

لهذا فالمثال على ذلك أن يوقع عقد الإجارة على أن يصلّي الظهر عن نفسه وينبعث نحو الصلاة بداعي تحصيل المال وإن كان هناك صورة صلاة قربية، ويكتشف ذلك من أنه لو قدر على التحرّر من الفعل المستأجر عليه دون ملاحقة أو اكتشاف أمره من طرف المستأجر أو نحوه، لفعل ذلك، أو بعبارة ثانية لم تسمع أذن قلبه الأمر الالهي بالوفاء بالعقد ليكون الأمر الالهي باعثاً له نحو تحقيق الصلاة التي يتحقّق بها الوفاء المذكور (أي الصلاة القربية)، فإذا كان الأمر كذلك لا يحصل الداعي إلى الداعي هنا حصولاً حقيقياً فلا تصحّ الصلاة ولا الوفاء بالإجارة.

وبناءً على ما تقدّم، حيث إنه يمكن تصوّر حالة يكون بالإمكان فيها تحقّق قصد القربة ولو بعد وقوع الإجارة يفترض الحكم بصحّة الإجارة وفقاً لفكرة الداعي إلى الداعي بهذا المعنى، لكن إذا لم يحصل أن تحقّق الداعي القربي واقعاً في نفس الأجير بالشكل الذي بيّناه لم يكن له أخذ الأجرة.

وقد يقال هنا بأنّ إيقاع عقد الإجارة كذلك يلزم منه العقد على ما لا يعلم إمكان تسليم الأجير فيه منفعته للمستأجر فيكون العقد باطلاً، لاسيما وأنّ من يستأجر على عبادات نفسه يبعد فيه أن يخلق الأمر بالوفاء بالعقد في نفسه داعي القربة خلقاً حقيقياً.

إلا أنّه يمكن القول بالتفصيل بأنه إذا علم ذلك لم تصحّ الإجارة، وإلا كفى

الاحتمال العقلائي للقول بوجود القدرة على التسليم في حينه، ولا يشترط في الإجارة أزيد من وجود الاحتمال العقلائي في تحقيق المستأجر عليه ومورد الإجارة؛ فإن تعذّر بعد ذلك على الأجير الإتيان بمتعلّق الإجارة انفسخ العقد، كما قرّر في محلّه.

وعليه، ففكرة الداعي إلى الداعي يفترض أن تصاغ بالطريقة التي بيّناها وتترك نتائج بهذا الشكل الذي ذكرناه.

الجواب الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ الهاشمي، من أنّ قصد القربة لا يراد منه الإخطار الذهني ولا التلفظ اللساني، كما لا يراد منه سبب الانبعاث وغايته، حتى نسعى لتطبيق فكرة المحرّكية والتحريك وطولية الدواعي، وإنما يراد منه الطاعة بمعنى البناء على إطاعة ما يأمره وجعل إرادته التكوينية في العمل مقهورةً وتابعةً لإرادة الآمر التشريعية، سواء كان هذا البناء والقصد للوصول إلى مصلحة أو دفع مضرّة في العاجل أو الآجل أو غير ذلك.

وبعبارة أخرى ليس عنوان الطاعة والامتثال بأكثر من كون العبد كلّما أمره الآمر تحرّك، وهذا يمكن أن يتعلّق به القصد والغرض المادي أو المعنوي، ولعلّ هذا هو مراد من تحدّث عن الداعي إلى الداعي[1].

وهذا الجواب جيد، ولعلّ المراد فيه ما قد يذكر في مسألة التمييز بين العبادي والتوصّلي، والذي يحقّق هويّة العبادية، وهو أنّ العبد تارةً يقوم بالفعل غير ملاحظٍ طرفاً يجعل له الفعل وأخرى يلاحظه، ففي الحالة الأولى لا يكون ما صدر منه عبادة، وأما في الحالة الثانية فتارةً يجعل هذا الفعل له سبحانه ويقدّمه بين يديه ويعبّر بفعله عن الانقياد لما طلبه منه، وأخرى يجعله في الصورة له سبحانه لكنه في قصده ونيّته أن يكون لشخص آخر أو لغاية أخرى. ففي الحالة الأولى تتحقّق العبادية

---

(١) الهاشمي الشاهرودي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٩.

ويقع قصد القربة ويقال بأنّ هذا الشخص جعل عمله لله سبحانه ولم يقدّمه لإله آخر ولم يشرك غير الله فيه. وأما في الحالة الثانية فلا تقع العبادية ولا الإخلاص.

وهنا إذا حرّك تحصيل المال هذا العبد لكي يجعل فعله لله سبحانه ويحقّق ما طلبه الله منه ملاحظاً حالة الارتباط بين الله والفعل وأنّ الله طلبه منه وأنه يريد أن يحقّق ما طلبه الله منه، فلا يضرّ ذلك وإلا لم يصلح هذا الجواب.

لهذا لا نجد هذا الجواب معبّراً عن النصوص الدينية المطالبة بجعل العبادات لله مقابل الشرك أو الإخلاص له في العمل، فإنّ جعل الإنسان إرادته التكوينية مقهورة لإرادة المولى التشريعية لا حباً بالمولى ولا طمعاً في رضاه المتجلّي بالجنّة، ولا هرباً من غضبه وعدم رضاه المتجلّي بالنار، بل لرضا زيد كي يعطيه المال، فهل يكون هذا العمل لله سبحانه؟ أو هل يصدق عليه أنه عمل لله أم أنّه عمل لغير الله من خلال أمرٍ طلبه الله؟ وتعبير العمل لله أو العمل لغير الله هو العنوان الوارد في النصوص الدينية، تماماً كعنوان القربة إلى الله فإنّه لا يقال بأنّ هذا العبد يتقرّب إلى الله بقدر ما يقال بأنه يتقرّب إلى المال.

نعم، ما ورد أخيراً في بيان الجواب الرابع من أن يجعل إرادته بحيث كلّما أمره الآمر تحّرك جيّدٌ، لكن هل يكون ذلك متحققاً لو استؤجر على أن يصلّي ليومين يترك بعدهما الصلاة لعدم وجود باذل للمال؟!

فالإنصاف أنّ هذا الجواب فيه بعض الغموض، كما أراه يخلط بين عنوان الامتثال والطاعة بمطابقة المأتي به للمأمور به وبين العنوان القصدي المأخوذ في العبادات.

من هنا، فما نراه الحّل الصحيح لإشكالية التنافي هو ما قلناه من الحالتين المتقدّمتين: حالة خلق عقد الإجارة قصداً حقيقياً لامتثال الأمر الإلهي وحالة عدم ذلك، وإن كنت أميل إلى أنه من الناحية الواقعية يغلب عدم تحقّق قصد القربة في

مثل الإجارة على العبادات الواجبة على الإنسان نفسه، وفي المستحبات يظلّ الإمكان أكثر وفرةً.

نتائج إشكاليات التنافي

إذا جعلت الإشكالية الكامنة في أخذ الأجرة على الواجبات هي التنافي بين العبادية وقصد الأجرة، فمن الواضح أنّ النتيجة ستكون الحكم ببطلان العبادة؛ لعدم تحقّق المأمور به فيها؛ لأنّ ذات الفعل غير كافٍ في تحقّق العبادة؛ بلا فرق بين العبادة الواجبة والمستحبّة وكذلك الإجارة. ونحن نحتاط وجوباً في الإجارة على العبادات، مع استثناء حالات أشرنا إليها من قبل.

أما إذا جعلت الإشكالية في التنافي بين الوجوب وأخذ الأجرة، فمن الواضح أنّ كلّ الأدلّة السابقة تثبت بطلان الإجارة فيما إذا تعلّقت الإجارة بعين ما تعلّق به الوجوب، فلو حصل تغاير بين المتعلّقين أمكن أخذ الأجرة وتصحيح الإجارة؛ لعدم صدق الإجارة على الواجب حينئذٍ، فلو كانت هناك عدّة أفراد طولية أو عرضية للواجب ولم تقع الإجارة على الواجب ذاته بل على القيام باختيار فردٍ من هذه الأفراد جاز؛ لعدم التعيّن بعد أن كان الوجوب متعلّقاً بالجامع. نعم لو لم يكن هناك إلا فرد واحد منحصر للواجب لم يجز.

من هنا، يظهر الحال في الواجب التخييري، حيث طبّق جمعٌ من الفقهاء ما تقدّم عليه وحكموا بجواز الإجارة على اختيار أحد أفراده(١)، فيما استشكل في ذلك المحقّق الإصفهاني(٢).

---

(١) انظر: مستند الشيعة ١٤: ١٧٨؛ والأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٦؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧١٨.

(٢) بحوث في الفقه (الإجارة): ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

إلا أنّ الصحيح ما ذكره الأستاذ الهاشمي من التفصيل بين أن يكون دليل المنع هو إشكالية الملكية ـ كما ذكره الشيخ كاشف الغطاء ـ وغيره، فعلى الأوّل لا يصحّ مطلقاً؛ لأنّ الواجب ولو كان تخييرياً صار مملوكاً للمولى، أما غيره فإنّ الإجارة في الحقيقة على الخصوصية المضافة لا على الواجب، فلا موجب للبطلان(١).

أما الواجب الكفائي، فالقول فيه مبنيّ على النظريات المطروحة في مصبّ الوجوب ـ أي المكلّف به ـ من أنه الطبيعي أو صرف الوجود أو ما قلناه سابقاً من أنه ـ أحياناً ـ الوجوب المتعلّق بالأفراد تعلّقاً ترابطياً، ولا حاجة للإطالة، فعلى الأخير يشكل الأمر، وعلى الثاني قد يصحّح وقد يحكم بالبطلان كما ألمح إليه المحقّق الإصفهاني.

والذي يسهّل الخطب أنه لم يصحّ أيّ دليل على التنافي بين الوجوب وأخذ الأجرة، فجاز ذلك في الواجبات العينية التعيينية فضلاً عن غيرها.

مستثنيات حظر الإجارة على الواجب

رغم ذهاب الكثير من الفقهاء إلى عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، إلا أنّه ظلّت هناك بعض الاستثناءات التي يظهر منهم الميل إلى جواز أخذ الأجرة فيها، وقد وقع بينهم بحث في تخريج ذلك، وأهم هذه المستثنيات هي:

١ـ الحكم بجواز أخذ الوصي الأجرة إزاء تولّيه أموال الطفل.

٢ـ الحكم بجواز أخذ الأمّ المرضعة عوضاً عن إرضاع ولدها.

٣ـ الحكم بجواز أخذ المال مقابل إعطاء المضطرّ لرفع اضطراره وهلاكه.

ومن الواضح أنّ هذه الموارد الثلاثة وأمثالها ليست مستثنيات وفقاً لما توصّلنا إليه، لأنها ليست أموراً عبادية أو فيها شائبة قيد المجّانية؛ لهذا يجوز الإجارة في

---

(١) الهاشمي، كتاب الإجارة ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

موردها وفقاً للقاعدة.

إلا أنّ الذين ذهبوا إلى عدم جواز الإجارة على الواجب بملاك وجوبه، صاروا بصدد تخريج هذه الموارد، وذكروا لذلك بعض المحاولات وأبرزها:

أولاً: إنّ الجواز هنا في غيرالمضطرّ حكمٌ شرعي ثبت بالنصّ والإجماع، وأما في مورد المضطرّ فإنّ المال لا يؤخذ عوضاً عن البذل وأجرةً له، وإنما عوضاً عن المبذول فلا يدخل فيما نحن فيه[(١)].

وأجيب بأنّ ظاهر النصوص أنّ هذا المال كان عوضاً عن العمل فلا معنى لفرض التعبّدية هنا من خلال النصوص والإجماع[(٢)]، بل إنّ الإجماع ينفع عندما يكون الكلام في أصل استحقاق العوض، أما فيما نحن فيه فالكلام في منافاته عقلاً للوجوب فأيّ قيمة للإجماع هنا[(٣)]؟! ولهذا استفاد القائلون بنفي المنافاة مثل المحقق النجفي[(٤)] من مثل هذه الموارد لإثبات جواز أخذ الأجرة على الواجبات.

ثانياً: أن تفرض هذه الأعمال من الواجبات النظامية فيتمّ تخريجها كما تخرّج تلك الواجبات، أو يقال بتعدّد متعلّق الإجارة حيث لا يجب العمل هنا على نحو المباشرة، فلا مانع من أخذ الأجرة مع المباشرة، كما ذكره المحقّق اليزدي[(٥)].

هذا، وذكروا وجوهاً ومناقشات أخر في هذا المجال أيضاً، لا داعي للإطالة فيها.

٤ـ الواجبات النظامية، كالأعمال العامة التي يتوقّف عليها النظام، من الطبابة وغيرها، وقد خرّجوها بعدّة تخريجات:

---

(١) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٤١ـ ١٤٢.

(٢) الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ٢٩٣.

(٣) الإصفهاني، بحوث في الفقه «الإجارة»: ٢١٥.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ١١٧ـ ١١٨.

(٥) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٢٧.

منها: إنّها خارجة بالإجماع والسيرة.

ويناقش بأنّ هذا لو كان المانع عن أخذ الأجرة إثباتياً لا ثبوتياً، وحيث إنهم يرون الإشكال في المنافاة عقلياً بين أخذ الأجرة والوجوب فلا ينفع الدليل الإثباتي، بل سيكون نفس التنافي الثبوتي موجباً لسقوط اعتبار الدليل الإثباتي أو تأويله. ولعل هذا ما قصده المحقق الإصفهاني في ردّه هنا[١]. نعم بعض مناشيء التنافي المتقدّمة يمكن للإجماع والسيرة هدمها، مثل مسألة ملكيّة الله تعالى للعمل، فإنّه إذا كان مالكاً سيكون دليلا السيرة والإجماع إذناً من الشارع المالك في التصرّف في مملوكه وأخذ عوضه.

ومنها: إنّه حيث يتوقف النظام على هذه الأعمال فلابد منها، وفرض المجّانية فيها يجعل الناس لا يقدمون عليها، فيختلّ النظام، فهنا يجوز أخذ الأجرة ـ ولو لطفاً ـ لحفظ معايش الناس ونظامهم[٢].

لكنّ هذا يجوّز أخذ العوض ولا يبيّن وجه الجواز من حيث تكييف ذلك مع عناصر المنع الثبوتية المتقدّمة؛ ذلك أنّ بالإمكان الحكم بوجوب العمل مجاناً ووجوب دفع الناس المال له[٣]، أو تخريج الموقف بمنهج الارتزاق فيلزم الناس بدفع المال للدولة وهي تسدّ حاجات أرباب الصنائع، وهكذا ممّا قد يناقش في بعضه لكنّه ضروري العلاج على أيّة حال.

ومنها: أنّ الواجب هنا ليس هو العمل ولو كفايةً، وإنما الاستعداد ولو بنحو القضية الشرطية، بحيث لو أريد لوجد، وهذا لا ينافي أن يكون عمله بأجرة ولو

(١) الإصفهاني، بحوث في الفقه «الإجارة»: ٢٠٩؛ واللنكراني، الإجارة: ٥٢٦.

(٢) انظر: الأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٨؛ والإصفهاني، بحوث في الفقه «الإجارة»: ٢١٢؛ واليزدي، حاشية المكاسب: ٢٨.

(٣) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٩؛ والإصفهاني، بحوث في الفقه «الإجارة»: ٢١١ ـ ٢١٢.

مجاناً، فالوجوب هنا هو وجوب تحصيل العمل بنحو القضية الشرطية لا الفعلية، أي لو طلبه المستأجر ودفع أجرةً لكان موجوداً، ومثل هذا لا يضرّ بصحّة الإجارة؛ لأنّ المنافي هو الوجوب الفعلي[(١)].

ويناقش بأنّ مثل الطبابة وأمثالها مما تتوقّف عليه الحياة يكون وجوبه مطلقاً سواء حصل البذل أم لا، فهذا الجواب لا يتمّ[(٢)]. بل يمكن النقاش في أصل هذا الجواب لا فقط من حيث إنه لا يستوعب تمام حالات الواجبات النظامية، وذلك أن الواجب النظامي هو ما تستقّر به الحياة العامّة، وهي تستقرّ بفرض دفع الناس العوض وعدمه، فيكون الوجوب هو الأعمّ من الحالتين والقدر الجامع بينهما، فلو فرض أنّ الناس تبانت على عدم دفع عوض أعمال الأطباء أو غيرهم لم يسقط الوجوب، فلو دفعوا كان الواجب متحقّقاً، وهذا معنى أنّ جعل المطلوب هو الجهوزية بحيث لو طلب استجاب ولو بعوض وأنه يحقّق حاجة النظام العام لا يغيّر من واقع الحال شيئاً، فنحن نسأل لو تحقّقت الجهوزية التامة لكنّ الطرف الآخر لم يدفع العوض فهل يكون الفعل واجباً أم لا؟ فإن كان واجباً في ظرف الجهوزية مع عدم الأجرة كان معناه أنّ الإجارة تعلّقت بالواجب، وإن كان وجوبه خاصّاً بحالة دفع البذل المقابل، فهذا خلف كونها واجبات نظامية؛ لأنّ العمل في هذه الحال سيحفظ النظام فكيف لا يكون واجباً؟! وعليه فهذا التخريج غير تام.

ومنها: إنّ متعلّق الإجارة هنا يمكن جعله مغايراً لمتعلّق الوجوب بأن تجعل

---

(١) انظر: الهاشمي، كتاب الإجارة ٢: ٢٩٠؛ وكاشف الغطاء، شرح القواعد ١: ٢٨٣؛ ومفتاح الكرامة ٤: ٩٢ ـ ٩٣؛ والعروة الوثقى ٥: ١٣٦ (تعليقة النائيني)؛ والخوئي، مستند العروة (الإجارة): ٤٩٦.

(٢) انظر: المكاسب ٢: ١٤٠ ـ ١٤١؛ واليزدي، حاشية المكاسب: ٢٨؛ والإصفهاني، بحوث في الفقه (الإجارة): ٢١٣.

الإجارة على المقدّمات، كالحضور عند المريض، لا على نفس الواجب الذي هو تشخيص الداء وتعيين الدواء[١].

وهذا التكييف الفقهي قد يكون جيّداً ـ بصرف النظر عن وجوب المقدّمات ـ إلا أنّ مشكلته أنه صوري لا تقع عليه المعاوضات في الخارج ولا يلتفت إليه أحد ولو نُبّهوا، فلا يخرّج الصور القائمة المقصودة في مجال الإجارات.

ومنها: ما ذكره المحقق الكركي من أنه يجعل الجواز خاصّاً بحالة سبق قيام من به الكفاية، إذ لا تكون الإجارة هنا إجارةً على الواجب[٢].

ونوقش بأن هذا تسليم بالإشكال، مع أنّ ظاهر كلام الفقهاء ما هو أعمّ[٣].

لكنه مردود بأنّ المطلوب تخريج الموقف بعد تسليم المحذور من سدّ باب المصالح النظامية العامة، لكنّ المشكلة في بعض الموارد كالطبيب عندما تأتيه حالات طارئة أو نحو ذلك أو في حالات العلم بعدم وجود من به الكفاية. وربما يلتزم المحقق الكركي هنا بالحرمة.

وقد يقال بأنه لو طبّق كلّ واحد ذلك على نفسه لزم القطع بأخذهم ما لا يجوز أخذه، وإن أمكن إجراء كلّ واحد للبراءة في طرفه لخروج الغير عن محلّ الابتلاء بعد إمكان شمول البراءة لتمام الأطراف ثبوتاً.

ومنها: إنّ نفس الأعمال غير واجبة وإنما الواجب هو حفظ النظام والصناعات مقدّمة لذلك لا عينه[٤]، ولا نقول بوجوب مقدّمة الواجب شرعاً فيمكن أخذ الأجرة عليها لتغاير متعلّق الوجوب والإجارة[٥]، وبهذه الصيغة تندفع بعض

---

(١) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٤٢.

(٢) انظر: الكركي، جامع المقاصد ٧: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٣) اللنكراني، الإجارة: ٥٢٦؛ والإصفهاني، بحوث في الفقه «الإجارة»: ٢١٠.

(٤) الطباطبائي، الرياض ٥: ٣٧ ـ ٣٨.

(٥) اللنكراني، الإجارة: ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

الإشكاليات التي أثارها المحقّق الإصفهاني[1].

إلى غيرها من الوجوه والمناقشات التي ذكروها مما لا حاجة للإطالة فيه بعد ما توصّلنا إلى جواز أخذ الأجرة على الواجبات مطلقاً، محتاطين وجوباً في العبادات. والله العالم.

(١) الإصفهاني، بحوث في الفقه: ٢١٠.

المحور الثاني

فقه الضمان والتعويض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

من الواضح أنّه إذا قام المأمور والمنهيّ بالاعتداء على الآمر والناهي في جسده أو نفسه أو ماله كان ضامناً؛ لأنه اعتداء وإتلاف للغير أو لماله ممّا هو محترم شرعاً بغير إذن ولا حقّ، فيكون ضامناً بمقتضى قواعد الضمان، بل يجري عليه قانون العقوبات الجنائيّة ـ القصاص في النفس أو الأطراف ـ في موارده، وهذا واضح. وقد صرّح بالحكم بعض الفقهاء[1].

قد تقول: إنّ المأمور والمنهي كان يجوز له دفع القتل عن نفسه أو الجرح في حالة استخدام الآمر الناهي مرتبة اليد بمستوى الجرح والقتل مثلاً، فيكون من قبيل الدفاع عن النفس والمال، حيث لا ضمان في هذه الحال.

والجواب: إنّ المأمور والمنهيّ وإن كان يجوز له ذلك، لكنّ المورد من موارد وجود طريقين لرفع العدوان ـ إذا صحّ التعبير ـ عنه: أحدهما استخدام العنف المضادّ المؤدّي إلى إلحاق الضرر أو التلف في الآمر والناهي، نفساً أو عضواً أو طاقةً أو منفعةً أو مالاً، وثانيهما الاستجابة له فيما أمره الله فيه كالعدل أو الانتهاء عن السرقة مثلاً أو فعل الصلاة لو كان يأمره بالصلاة، وفي هذه الحال لا يجوز له اختيار دفع الضرر عن نفسه بإلحاقه بغيره لو كان يمكنه بغير ذلك؛ لأنّ أدلّة حقّ الدفاع

---

(١) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٨٠، ٤٨١.

وغيرها لا تشمل هذه الحالة كما هو واضح، بلا فرقٍ في ذلك بين حالة تعدّي الآمر والناهي في أسلوب الأمر وعدمه أو اختلافهما ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ في تجويز استخدام العنف للآمر الناهي وعدمه.

لكن قد يواجه الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر حالةَ إتلافٍ من قبله لشيء ما، فهل يضمن هذا الشيء الذي أتلفه للمأمور والمنهي أم لا؟ فقد يُتلف إنساناً بقتله أو يتلف له عضواً كاليد أو طاقةً كالسمع، أو يكسر له عظماً، أو يتلف ماله أو يفوّت له منافع بناء على ضمان المنافع المفوّتة، فهل يكون هناك ضمانٌ عليه فيما أتلف أم لا؟

توجد هنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون المتلِف مأذوناً شرعاً في إتلافه لما أتلف، كما لو قلنا بجواز أن يتلف للمأمور والمنهي ماله أو أجزنا كسره أو قتله أو نحو ذلك، ولم يكن يمكن التأثير إلا بذلك، فهنا لا ضمان على الآمر الناهي بعد الإذن الشرعي[1]؛ لأنّ المولى عز وجل عندما يشرّع الإتلاف في موردٍ من الموارد، ثم لا يبيّن لزوم الضمان فإنّ الإطلاق المقامي لمجموع نصوصه في باب الأمر والنهي يستفاد منه عدم ثبوت الضمان؛ لأنّ ما يفهمه العرف حينئذٍ من حاصل ضمّ النصوص إلى بعضها أنّ الشارع كأنه أهدر مالية المال واحترام النفس والمال في هذه الحال، ومعه لا موضوع للضمان كما هو واضح.

وهذا المفهوم ظاهر في الكثير من الموارد الفقهية المشابهة التي لم يحكم الفقهاء فيها بالضمان، مثل الحدود والقصاص والجهاد ـ ومنه جهاد أهل البغي ـ وغير

---

(١) انظر: الكافي في الفقه: ٢٦٧؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٣؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٦؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٩؛ والفياض، منهاج الصالحين ٢: ٩٥؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٢؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٨٠.

ذلك، فإنّ سكوت الشارع عن الضمان يفهم منه عرفاً ـ بالإطلاق المقامي بعد تجويزه هذه الأفعال بل حثّه عليها ـ أنه لا ضمان شرعاً فيها.

لكن قد يقال في المقابل: إنّه لا يحرز انعقاد إطلاقٍ مقامي في أدلّة الأمر والنهي؛ إذ هي نصوص عامّة لا أنها واردةٌ مورد الجرح والقتل والإتلاف، وإنما ورد في بعضها تعبير «اليد»، وهذا لا يحقّق إطلاقاً مقامياً، على خلاف الجهاد والحدود والقصاص فإنّها مرتبطة أولاً وبالذات بالإتلاف في النفس والطرف والمال، فالسكوت فيها، بل والجري العملي مع عدم ورود حديث أو أخبار عن الضمان يفيد بالإطلاق المقامي عدم ثبوته.

من هنا يمكن القول ـ بعد عدم إحراز السيرة المتشرّعية المتصلة على عدم الضمان ـ بجواز التصرّف تكليفاً، وارتباط عدم الضمان بقواعده، كما في مثل عدم الضمان في إتلاف الخمر نفسه أو هيئة الآت اللهو لا بقواعد تتصل بباب الأمر والنهي خاصّة، ومن المحتمل تعيّن الضمان حينئذٍ من بيت المال لو كان ذلك مرتبطاً بإذن الحاكم.

وخلاصة القول: إنّ أدلّة الأمر والنهي ساكتة عن الضمان، ولا تلازم بين الجواز وعدم الضمان عقلاً وعقلائياً، فتجري أدلّة الضمان بلا معارض، وتسقط خصوص الأدلّة التكليفية المتصلة بعدم التصرف في مال الغير، فلاحظ.

قد يقال: إنّ الضمان خُلف الأمر والنهي بالإتلاف، إذ لو ضَمِنَّا له عوض ماله، فلا فائدة من إتلافه عليه.

والجواب بأنه حصل خلطٌ هنا بين كون احتمال التأثير مرتبطاً بفقدانه ذلك الشيء كاليد أو الصحّة والسلامة أو العين أو المال المعيّن وبين كونه مرتبطاً بفقدانه ماليّته وملكيّته من رأس، وكلامنا في الأوّل، وإلا فلو توقف التأثير على إفقاده ملكيته للشيء وعوضه شملت المورد أدلّة مرحلة اليد حينئذٍ ولا ضمان، وهناك

فرق بين أن تكون المصلحة في إتلاف مالٍ له ثم التعويض عليه بالقيمة وبين فقدانه هذا المال مطلقاً، وهذا غير ما نحن فيه، فالأقوى التفصيل.

الحالة الثانية: أن لا يكون المتلِف مأذوناً شرعاً في إتلافه لما أتلفه من النفس أو العضو أو المنفعة أو المال، كما لو كان يمكن الاكتفاء باللسان ولم تجز اليد، أو قلنا بما قرّبناه من عدم ثبوت مرتبة اليد أساساً أو تعدّى إلى الجرح أو القتل عمداً أو خطأً مع عدم الجواز أو نحو ذلك، ففي هذه الصورة يكون ضامناً، وتترتب عليه في الحالة الأخيرة أحكام جناية العمد أو الخطأ، كما صرّح بذلك فيها بعض الفقهاء أيضاً[1].

والمستند في ذلك واضح؛ فإنّ الفرض أنه غير مأذون شرعاً فيبقى على مقتضى قواعد باب الضمان بعد كون نفس المأمور والمنهي وماله محترمين عرفاً وعقلائياً وشرعاً، ومجرّد الترخيص له في المرتبة الدانية من الأمر والنهي لا يغيّر من واقع الحال شيئاً.

كما لا يجب على بيت المال دفع شيء بحجّة أنّ الآمرين والناهين يعملون في مؤسّسات أو وزارات تابعة للدولة، ما لم يتعهّد الحاكم بذلك نتيجة مصلحة خاصّة، وإن كان إلزام الفاعل نفسه بالضمان فيه سدٌّ للذرائع، فيكون هو الخيار الأفضل في كثير من الحالات، نعم إثبات تقصيره أمرٌ آخر. ولا يقف الحال عند الضمان، بل المفروض إنزال العقوبة بالفاعل (الآمر الناهي) من تعزيرٍ وغيره في حال العمد أو التقصير، كما يلحقه القصاص والدية وفقاً لتفاصيلهما.

نعم، قد يرى الحاكم الشرعي في لحظة زمنية ما أن تضمين الآمر والناهي في

---

(١) راجع: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٣؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٧٦؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٩؛ والفياض، منهاج الصالحين ٢: ٩٥؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٢؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٨٠.

موارد الخطأ قد يكون فيه ضررٌ على عمل الجهات الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر المتولّية لشأنها، فلا مانع حينئذٍ من إخراجه من بيت المال. بل قد يقال بأنّ الخطأ لو كان في التقدير بلا تقصير لا في نفس الإتلاف، كما لو قدّر الآمر والناهي أنّ هذه الوسيلة هي المؤثرة والحال أنّ الوسيلة الأدنى هي التي كانت مؤثرة دون هذه، فلا يبعد فيما لو كان الآمر الناهي تابعاً لأجهزة الدولة الإسلامية أن يكون الضمان من بيت المال، إلحاقاً له بحكم القاضي الذي قد يخطأ في الدماء أو غيرها، سواء كان الخطأ في القرار المتخذ أم في المقاييس المتبعة للتوصّل إلى إصدار القرار، إذا بنينا في باب القضاء على إخراج ذلك من بيت المال، كما ذهب إليه بعض الفقهاء.

بل قد يقال بعدم التضمين أساساً في حال الخطأ في التقدير، عملاً بقاعدة الإحسان النافية للسبيل على المحسن، بناءً على شمولها لقصد الإحسان أو للإحسان الاعتقادي الفاعلي، ولو لم يكن هناك إحسان واقعي فعلي، كما ذهب إليه هناك بعض الفقهاء[1]، وذلك بعد فرض أنّ عمل الآمر الناهي شكلٌ من أشكال الإحسان إلى المأمور والمنهي بوقايته من النار والهلاك. وحيث إنه لا ضمان عليه، يتعيّن من بيت المال في الموارد التي لابدّ فيها من الضمان، كدية النفوس المسلمة حيث لا يذهب دم امرء مسلم طلّ، ونحو ذلك.

(١) راجع: الإصفهاني، بحوث في الفقه: ٣٥؛ والخميني، المكاسب المحرمة ٢: ٢٦٣؛ واللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٩٥.

الخاتمة

١ـ توافق النتائج الفقهية مع الأصول العقلانية العقلائية

بعد هذه الجولة المتواضعة في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حصلنا ـ وفقاً للنتائج التي توصّلنا إليها ـ على نتيجة تلقائية لم نكن منتبهين إليها قبل اكتمال البحث، وهي أنّ هذه الفريضة في ثبوتها ومبادئها وأغلب أحكامها ثابتة بالبناء العقلي والعقلائي، فالشروط والقيود والمراتب والأحكام أغلبها إن لم يكن جميعها يمكن تخريجه وفق الأصول العقلانية الإنسانية أيضاً، وأنّ هذه الفريضة العظيمة جاءت النصوص الدينية لتستخرجها من مكنونات الفطرة البشرية في المسؤولية الاجتماعية إزاء الآخرين، وتستنبطها من دفائن العقول الإنسانية التي ترشد الإنسان بذوقه السليم إلى الشعور بمعاني الأخوّة الإنسانية والإحساس بالاجتماع البشري الذي يتخطّى الفردانية الموحشة، فهي بامتياز واجب أخلاقي[1] قدّمه الإسلام.

٢ـ إشكاليات ميدانية في العمل الدعوي، إشارات مقتضبة

وقد كان بحثنا ـ كما رأى القارئ الكريم ـ معتمداً على الاجتهاد الشرعي وأصوله وقواعده، مع التعريج أحياناً لما يتصل بالشأن الميداني مما نرى أنه ليس من

---

(١) انظر في الوجوب الأخلاقي لهذه الفريضة: مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي: ٢٦.

وظيفة الفقه، وإنما تكمن مرجعيّته في تراكم الخبرات البشرية، فآليات ممارسة الإصلاح والدعوة والأمر والنهي نتاج بشري تطوّري، لكنّ القواعد الأخلاقية والقانونية العامّة هي ما يؤخذ من العقل والنصّ ويرجع فيه إلى الكتاب والسنّة، لهذا نرى صحيحاً نسبياً ما ذهب إليه الباحث الغربي المعاصر مايكل كوك من أنّ القرآن الكريم خالٍ من شرح طبيعة النشاطات الدعوية، ومؤكّداً فقط على الفريضة بشكل عام بما لها من مضمون أخلاقي[١].

لكنني ـ مع ذلك ـ وجدت أنه من المناسب في ختام هذا الكتاب أن أشير إشارةً عابرةً وإجمالية لبعض الإشكاليات التي تواجه حركة الدعوة والتبليغ والأمر والنهي في زماننا، ولن أطيل في ذلك، وإنما سأرمي بإشارات عابرة، كما لن أستقصي وإنما أكتفي ببعض المشكلات القليلة التي يلاحظ تأثيرها اليوم على حركة الدعوة الدينية والأخلاقية وعلى مسيرة الإصلاح الروحي والاجتماعي.

وأبرز ما أودّ الإشارة إليه ما يلي:

١ـ **الضحالة العلمية والخطاب المكرور**، حيث يلاحظ أنّ المستويات العلمية والثقافية والفكرية لبعض الخطباء والدعاة والعاملين في مجال التبليغ الديني تبدو مخجلة، بحيث يضرّ ذلك حتى بالعلماء الحقيقيين من الخطباء والمبلّغين فيشوّه صورتهم، إنّ بعض الخطباء والمبلّغين لا يملكون سوى مجموعة بسيطة من المعلومات الدينية والثقافية التي يقومون بتكرارها بشكل غير منتج، وهذا ما يستدعي الاشتغال على دورات تأهيلية وورش عمل تثقيفية شاملة تمثل نهضةً في هذا المجال؛ لأنّ هذا الضعف العلمي سوف ينتج مناخاً مناسباً للثقافة الدينية السطحية والثقافة الخرافية واللامنطقية، وسيمكّن الآخرين من امتلاك التفوّق الفكري في المجتمع الإسلامي.

---

(١) المصدر نفسه: ٥٤.

٢ـ **غياب فقه الأولويات**، حيث نجد بعض الخطباء والمتصدّين للشأن الديني والدعوي غير مدركين لحجم الحاجات الزمنية ولا مستوعبين لما هو الأولى أن يطرح أو يثار أو يقال، فيشغلون القاعدة الشعبية بموضوعات هزيلة جزئية تفصيلية لا تخلق سوى وعياً دينياً هشاً غارقاً في الفروع وبعيداً عن الأصول.

إنّ تصوير بعض القضايا الجزئية على أنها أصول اعتقادية أو حقائق دينية ثابتة ثم محاولة تضخيمها وإشغال الساحة بها إنما هو نتاج ضيق أفق أحياناً وغياب فقه الأولويات أحياناً أخر.

٣ـ **الظاهرة الوظيفية للأمر والنهي**، تقدّم في أبحاث هذا الكتاب أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن أن يدخل في الإطار الوظيفي وأنه لا مانع من ذلك فقهياً، لكنّ الإطار الوظيفي تظلّ فيه بعض المردودات العكسية التي ينبغي التنبّه لها، من نوع استلاب القرار ومصادرة حسّ المبادرة عند الداعية أو المبلّغ الديني، حيث بتنا نجد اليوم المبلّغين يخضعون لما ينبغي أن يقال لهم ويكتب من هذه الدولة أو تلك ومن هذه الوزارة (الأوقاف أو الثقافة) أو تلك ومن هذا الحزب أو التنظيم أو ذاك... حفاظاً على الجانب الوظيفي الذي يموّن الإنسان بأسباب العيش المادي.

من الضروري أن لا تتحوّل الوظيفة إلى إمساك سياسي أو سلطوي بفريضة الأمر والنهي بما يعطّلها عن لعب دورها الكبير في الجوانب الاجتماعية العامّة، وعلى الحركات والدول الإسلامية أن تتنبّه لهذا الموضوع حتى لا يصبح علماء الدين مجرّد أبواق تكرّر ما يمضي هذا الزعيم أو ذاك. لسنا ضدّ انضمام عالم الدين إلى وزارات الأوقاف أو الثقافة والإرشاد أو الحزب المعيّن، وإنما نعارض سلبه حيويته وقراره وعنفوانه ورفضه للمنكر أينما كان بموجب الحصار الوظيفي الذي يفرض عليه.

٤ـ **ظاهرتا التسقيط والإلزام في الأمر والنهي**، ويمكن أن نمثل لها بمثال بات بارزاً اليوم، وهو مسألة تقليد المرجع أو المفتي، حيث نجد في سياق نشاطات بعض المبلّغين الدينيين إصراراً على إلزام الناس بمرجع معيّن يرونه الأجدر بهذا المنصب الديني والسعي لتسقيط الآخرين ورميهم والحطّ من قدرهم ومكانتهم الاجتماعية.

لسنا ضدّ نقد المرجعيات الدينية، بل نحن نؤيد ذلك ضمن أخلاقيّات النقد وأصوله العلمية، لكننا ضد التسقيط، وضدّ الضغط على الناس في أمر تقليدها، حتى نجد بعضهم لا يجيب السائلين عن رأي المرجع الفلاني لو سألوه بحجّة اختلافه معه في الفكر، أو تجد بعض من لا يروّج للمرجع الفلاني محاصراً اجتماعياً وكأنه ملزم ـ بوصفه عالم دين ـ أن يروّج له خاصّة، ونجد فريقاً ثالثاً حاضراً لكي يصف أيّ شخص بأنه مرجع ديني إلا من يختلف معه في الاجتهاد أو السياسة حيث لا يمنحه هذا اللقب.. إنّ هذه المسلكيات تجافي الشرع الحنيف والقيم الأخلاقية السامية، فليس أحدٌ ملزماً بالترويج لأحد خاصّة إلا إذا اقتنع به، لكنّ ترويجه أو عدم ترويجه لا ينبغي أن يكون أداةً لمحاربته وتسقيطه أو الحجر عليه.

٥ـ **الأمر والنهي وأزمة المال**، وذلك أننا نجد العنصر المالي قد صار عنصراً فاعلاً في البعث والتحريك نحو التبليغ الديني، فبعضهم يرفض أن يتولّى الإشراف والصلاة في مسجد لأنّ المقابل المالي لا يناسبه، ولا يصعد المنبر الحسيني هنا أو هناك لأنّ القيمة المدفوعة لا تليق به، وتبدأ أفكاره وخطاباته تتجه ـ من حيث شعر أم لم يشعر ـ لما فيه رضا أصحاب المال الذين قد يكونون من المؤمنين الصادقين وقد يكونون من النفعيين الوصوليين.

إنّ لهث الداعية خلف المال بالشكل الذي بتنا نجده اليوم مؤشرٌ خطر على سلامة المسيرة الدينية وحماية التجربة الإسلامية الناهضة، حتى أنّ بعض السياسيين

قد ينظر لرجال الدين على أنهم لا يمثلون إلا هذا المقدار أو ذاك من المال الذي يمكن أن يشتري فلاناً أو آخر.

إنّ فوضى العبث بأموال الخمس والزكاة ستترك مردودات سلبية على المسيرة كلّها، وكلّي إيمان بأننا بتنا بحاجة اليوم إلى رموز كالإمام الخميني والسيد محمد باقر الصدر وسيد قطب من قبل، كي تعيد إلى نفوسنا الشعور بالدافع الإيماني للعمل الدعوي إن شاء الله تعالى.

٦ـ **ظواهر التنافس السلبي**، وذلك أنّ التنافس بين الدعاة والمبلّغين ليس أمراً سيئاً عندما يقع في سياق إيجابي، إلا أنّ المشكلة التي نلاحظها عند بعضهم أنّ هذا التنافس أخذ نسقاً سلبياً حتى أوصل إلى خصومات شخصية انكشفت لعامّة الناس وساهمت في تردّي صورة المؤسّسة الدينية أكثر فأكثر، إنّ ما يصون هنا هو إعادة بعث الروح الأخلاقية في النفوس وعدم الوقوف على المفاهيم الفقهية بشكلها السائد.

٧ـ **تقلّص الخطاب الديني لصالح السياسي**، فمن حقّ عالم الدين أن يكون له دور في الحياة السياسية، وكونه عالمَ دين لا يجعله خارجاً عن الاجتماع البشري في حقوقه السياسية وحريته في الحضور والتعبير، خلافاً لبعض الأصوات التي سمعناها مؤخراً والتي ربما نتفق معها في ضرورة إجراء إصلاحات على شكل الحضور الاجتماعي والسياسي لعالم الدين لا على أصل حضوره.

إلا أنّ الحضور الاجتماعي والسياسي لا ينبغي أن يغيّب الشخصية الدعوية الإرشادية والدينية لعالم الدين، حيث بتنا نشهد هذه الظاهرة في بعض الأوساط، حتى صار بعضهم رجال سياسة بلباسٍ ديني لا رجال دين بنشاط سياسي.

٨ـ **الرغبة في الراحة**، وهي ظاهرة أخرى ربما تسبّبت بها حسن الحال المادية لبعض المشتغلين بالمجال الدعوي، فتقلّص حجم الحضور، ففي بعض المناطق

ووفقاً لإحصاءات شبه دقيقة فإنّ عدد العلماء غير العاملين في المجال الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي يزداد بشكل مذهل، حتى يكتفي بعضهم من فريضة الدعوة بيومٍ في الأسبوع يصلّيه جماعةً في المسجد.. إنّ هذا الوضع مؤشر غير سويّ، وقد تتعدّد أسبابه التي لا تقع مسؤوليتها جميعاً على عاتق عالم الدين نفسه بالضرورة.

إنّ بعض البلدان قد نعثر فيها على آلاف من القرى لا سيما البعيدة التي لا يوجد فيها عالم ديني ولا داعية يعلّم الناس شؤون دينها ومبادئها الأخلاقية، وهناك جهود عظيمة تبدل لتفادي هذه المشاكل، ونسأل الله تعالى أن يوفق العاملين لتجاوز هذه المشاكل كلّها بروح منفتحة وقلب كبير وعقل واعٍ وصبر جميل، إنه قريب مجيب.

وأكتفي بهذا القدر من الملاحظات البسيطة التي لا تسجّل سوى على عدد محدّد من بعض الدعاة والمبلّغين لا على جميعهم، ولست أوافق على إطلاق التوصيفات في حقّ العلماء والمشايخ والمفتين فيظلم بذلك بعضهم، ومنهم من لا نصل إلى مستوى بسيط من مكانته وعلمه وأخلاقه وعمله، لقد قلنا ما قلناه علّه تكون هناك فرصة لدراسات وافية في هذا المجال لتدارك النواقص الحاصلة، والرقيّ بمسيرة الدعوة الدينية نحو الأفضل إن شاء الله.

٣ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعض النتائج الفقهية

نحاول هنا سريعاً الخروج ببعض من أهم النتائج التي توصّلنا إليها في هذا الكتاب، تاركين مختلف النتائج التفصيلية لمراجعة محتوى الكتاب نفسه، وذلك على الشكل التالي:

١ـ يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعيّاً وأخلاقياً على كلّ مكلّف

استجمع الشروط العامّة للتكليف من البلوغ والعقل ونحوهما.

٢ـ يثبت هذا الوجوب على كلّ مكلّف عيناً مع الأخذ بعين الاعتبار سائر الشروط الأخرى، وهو وجوب توصّلي لا تشترط فيه نيّة القربة الى الله وإن كان وجودها فضيلة وخيراً.

٣ـ الوجوب الثابت في هذه الفريضة عقلي وشرعي معاً بتفصيل أوضحناه، لكنّ هذه الفريضة تظلّ من مسائل الفقه والفروع ولا ترقى إلى مستوى أن تكون مسألةً كلامية أو عقدية، فضلاً عن أن تكون من أصول الدين، خلافاً للمعتزلة.

٤ـ تثبت هذه الفريضة على كلّ مكلّف، بلا فرق بين أن يكون ذكراً أم أنثى، عالماً دينياً أم غيره، وليس لها حدود زمانية فهي ثابتة في عصر حضور المعصوم وعدم حضوره.

٥ـ الواجب في هذه الفريضة ثابتٌ في حقّ الفرد والجماعة، وفي حقّ الرعية والدولة والأمة معاً، ويقضي بلزوم أن يتصف هؤلاء بصفة الآمرية والناهوية، فلو تحقّق هذا الاتصاف كفى، ولا يجب الأمر والنهي في كلّ حالةٍ جزئيّة تواجه المكلّف.

٦ـ المبدأ الأساس في الإسلام هو نشر الدين وبيانه لا إخفاءه وكتمانه، ما لم يطرأ ما يفرض الكتمان نتيجة ضرورة زمنية محدّدة.

٧ـ الواجب في هذه الفريضة هو كلّ بعث وتحريك للآخرين نحو تحقيق المعروف وترك المنكر، سواء جاء بصيغة (افعل ولا تفعل) أم بأيّ وسيلة بيانية أخرى.

٨ـ المعروف والمنكر لا يختصّان بالواجب والحرام، بل يشملان مطلق الخير والأمر الحسن ولو ثبت الحسن والقبح بغير الشرع، كما لا يقف المعروف والمنكر عند حدود النشاط الفردي بل يشملان المجال الاجتماعي والسياسي وغيرهما،

ويشملان أيضاً مجال الأعمال والأفكار.

٩ـ يحقّ لكل من يعتقد بمذهب فكري أو ديني معيّن الدعوة إلى مذهبه بما لا يؤدّي إلى ترتيب آثار فاسدة عليه تفوق مفسدتها مصلحة الدعوة.

١٠ـ لا يشترط في الأمر والنهي أكثر من احتمال التأثير بأدنى مراتبه ولو بملاحظة المستقبل مع الأخذ بعين الاعتبار الحالة الاجتماعية لا خصوص الحالة الفردية، وكذلك يشترط فيه عدم الضرر والمفسدة، إلا فيما فاقت المصلحة فيه حجم الضرر والمفسدة في الأمر والنهي.

١١ـ يجري في الأمر والنهي قانون مراعاة الأهم والمهم والمصالح العليا، ضمن منطق ديني مبدئي لا منطق مصلحي مادّي.

١٢ـ لا يشترط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون الآمر والناهي مسلماً، ولا حاكماً، ولا عادلاً، ولا عالماً بالمعروف والمنكر، فضلاً عن اشتراط أن يكون مفكراً أو فقيهاً، وإنما الواجب عليه عدم تناقض القول والفعل من جهة، وتحصيل العلم بالمعروف والمنكر بعد ثبوت الوجوب عليه وقبل ممارسة الفريضة.

١٣ـ لا يشترط في وجوب الأمر والنهي تنجّز التكليف بل فيه تفصيل، كما لا يشترط جواز النظر أو اللمس، ولا ظهور المنكر ولا خفاؤه، لكن يشترط أن يكون الطرف الآخر على شرُف المعصية بحيث يحرز ـ ولو تعبّداً ـ تحققها ولو لاحقاً في المنظور المستقبلي. نعم يحرم التجسّس لمعرفة المنكر لكن لو فعل ثبت وجوب الإنكار.

١٤ـ الثابت في هذه الفريضة هو استخدام كلّ وسيلة تكون في حدّ نفسها جائزةً لحثّ الطرف الآخر على فعل الخير وترك المنكر، أما الضرب أو العنف الجسدي أو الحبس أو إتلاف الممتلكات أو نحو ذلك فضلاً عن الجرح أو القتل فلا يجوز إلا

بعنوان ثانوي أو دخوله في عنوان شرعي آخر كالجهاد والقضاء والعقوبات و.. وبذلك يكون للأمر والنهي معنيان:

أحدهما عام يشمل مطلق تصرّف شرعي مسؤول إزاء الغير فيشمل الجهاد والخروج بالسيف ونظم العقوبات الجزائية ومسائل القضاء وغيرها.

وثانيهما معنى خاص ينفرد بوصف الأمر والنهي دون توصيفات آخر.

١٥ـ لا يشترط ـ بعدما تقدم ـ أيّ ترتيب بين المراتب التي ذكرها الفقهاء، ولا مراعاة الأيسر فالأيسر، ولا إذن الحاكم الشرعي.

١٦ـ لا يجري في الأمر والنهي مبدأ الغاية تبرّر الوسيلة ما لم يجرِ سلفاً قانون التزاحم بالصورة المتقدّمة.

١٧ـ يجوز أخذ الأجرة والرزق على ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل على كلّ واجب، لكن لا يجوز على الأحوط وجوباً أخذ الأجرة في العبادات.

١٨ ـ يضمن المأمور والمنهي متلفاته من النفوس والأعضاء والأموال. ولو أثبتنا جواز الإتلاف للآمر والناهي لزمه الضمان أيضاً، فإن كان بإذن الحاكم لم يبعد الضمان من بيت المال.

كما لا يبعد وجوب إعانة الآمر الناهي لو احتاج مادياً ومعنوياً مع توقف الأمر والنهي على ذلك.

كلمة أخيرة

هذا آخر ما أردنا ذكره في هذه الأبحاث المتواضعة، راجين أن نكون قد قدّمنا أفكاراً جديدة تستحقّ القراءة وتنال من قارئها ما تستحقّه من النقد والتقويم.

أتمنى أن تكون كتابتي هذه في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما يحسب في ميزان أعمالي أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، فأتشرّف بالانضمام إلى محفل الدعاة

إلى الله والمبلّغين لرسالاته والخادمين لإنسانية الإنسان والناشرين لقيم الحقّ والعدالة والحرية والأخلاق.

وفي الختام، أسأل الله تعالى أن يوفّق جميع العاملين في حقل الإصلاح الديني والاجتماعي والروحي والأخلاقي لكلّ خير، وأن يأخذ بيدهم للرقيّ بحال أمّتنا نحو الأفضل، وأن ينفعنا بهم، ويقدّر لنا التشرّف بتقديم خدمة فكرية لهم بما أنجزناه بهذا الكتاب.

اللهم اجعلنا من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، وأحي فينا هذه الفريضة الغائبة، وأصلح عقولنا لنمارسها بوعي وصواب، فنكون عوناً لعبادك على طاعتك ويداً لهم في مسيرة الإصلاح والتقدّم. آمين.

المصادر والمراجع

الكتب والمصنّفات

١. **القرآن الكريم.**

٢. **الكتاب المقدّس (كتب العهد القديم والعهد الجديد)**، دار الكتاب المقدّس في العالم العربي، ١٩٨٣م.

٣. **الآبي (ق٧هـ)**، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي، **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٨هـ.

٤. **آل بحر العلوم**، محمد، **بلغة الفقيه**، مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤هـ.

٥. **آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)**، محمد حسين، **تحرير المجلّة**، نشر مكتبة النجاح ومكتبة فيروزآبادي، إيران.

٦. **الآمدي (٦٢٣هـ)**، سيف الدين، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: محمد أحمد مهدي، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

٧. **الأحسائي (٨٨٠هـ)**، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث النبويّة**، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٨. **الأحمدي (٢٤١هـ)**، عبد الله بن سليمان، **المسائل والرسائل المرويّة عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة**، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٩. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران.

١٠. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ج١ بدون تاريخ، وج٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.

١١. **الأزدي (١٥٠هـ)**، مقاتل بن سليمان، **التفسير**، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٢. **الإسماعيلي (٦١٢هـ)**، علي بن الوليد، **تاج العقائد ومعدن الفوائد**، تحقيق: عارف تامر، مؤسّسة عز الدين، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٣. **الأشعري (٣٢٤ أو ٣٣٠هـ)**، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشر فرانس شتاينر، ألمانيا، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ.

١٤. **الإصبهاني (٤٣٠هـ)**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **كتاب ذكر أخبار إصبهان**، بريل ـ ليدن، ١٩٣٤م.

١٥. **الإصفهاني (١٢٤٨هـ)**، محمّد تقي الرازي النجفي، **هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٦. **الإصفهاني (١٣٦١هـ)**، محمد حسين، **بحوث في الفقه (الإجارة)**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

١٧. **الألوسي (١٢٧٠هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

١٨. **الأمين (١٩٥٢م)**، محسن، **كشف الارتياب**، نشر مكتبة الحرمين، قم، إيران.

١٩. **الأميني**، محمد هادي، **معجم المطبوعات النجفية**، مطبعة الآداب، النجف، العراق، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

٢٠. **الأندلسي (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلّى**، دار الجيل والآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

٢١. **الأندلسي (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٢. **الأندلسي (٧٤٥هـ)**، أبو حيّان، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد

الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٣. **الأنصاري**، محمد علي، **الموسوعة الفقهيّة الميسّرة**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٤. **الأنصاري** (١٢٨١هـ)، مرتضى، **كتاب المكاسب**، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٥. **الأهوازي الكوفي (ق ٢ـ ٣هـ)**، الحسين بن سعيد، **كتاب الزهد**، تحقيق وإخراج وتنظيم: غلام رضا عرفانيان، نشر: المحقّق، ١٣٩٩هـ.

٢٦. **الإيجي (٧٥٦هـ)**، عضد الدين، **المواقف في علم الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٧. **الإيرواني الغروي (١٣٥٤هـ)**، الميرزا علي النجفي، **حاشية كتاب المكاسب**، تحقيق: باقر الفخار الإصفهاني، دار ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٨. **البجنوردي (١٣٩٦هـ)**، محمد حسن، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٩. **البحراني (١١٨٦هـ)**، يوسف، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٣٠. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **صحيح البخاري**، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٣١. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **كتاب الضعفاء الصغير**، تحقيق: محمّد إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٣٢. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٣. **البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق:

السيّد مهدي الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٤. [إشراف] البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، **جامع أحاديث الشيعة**، مطبعة مهر، قم، إيران، ١٤١٣هـ وما بعد...

٣٥. **البغدادي** (١٣٣٩هـ)، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تصحيح: محمد شرف الدين بالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣٦. **البغدادي** (١٣٣٩هـ)، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عن طبعة ١٩٥١م، استانبول.

٣٧. **البغوي** (٥١٦هـ)، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، **معالم التنـزيل**، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٨. **بكائي**، محمد حسن، **ترتيب إصلاح المنطق لابن السكّيت**، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٩. **البلاذري** (ق ٣هـ)، أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود، **أنساب الأشراف**، تحقيق وتعليق: محمد باقر المحمودي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.

٤٠. **البلاغي** (١٣٢٨هـ)، محمد جواد، **الهدى إلى دين المصطفى** صلى الله عليه وآله وسلم، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

٤١. **البنّا**، جمال، **تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تُلزم**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٤٢. **ابن أبي الحديد المعتزلي** (٦٥٦هـ)، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م وما بعد.

٤٣. **ابن أبي الدنيا** (٢٨١هـ)، أبو بكر عبد الله بن محمّد بن عبيد، **التواضع والخمول**،

تحقيق: محمّد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٤٤. **ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)**، عبد الله بن محمد العبسي، **المصنّف في الأحاديث والآثار**، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٤٥. **ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الأندلسي، **التفسير**، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، نشر: الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٦. **ابن الأثير (٦٠٦هـ)**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٤٧. ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٤٨. **ابن أنس (١٧٩هـ)**، مالك، **الموطأ**، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

٤٩. **ابن بدر الدين (٦٦٣هـ)**، الحسين بن بدر الدين بن محمد بن أحمد بن يحيى، **ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة**، تحقيق: مرتضى المحطوري، مكتبة البدر، صنعاء، اليمن، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٥٠. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **الحسبة**.

٥١. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، تخريج: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٥٢. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي،

نواسخ القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٥٣. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان** (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ـ ٧٣٩هـ ـ)، تحقيق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٤. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٥٥. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب الثقات**، مؤسّسة الكتب الثقافية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

٥٦. **ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)**، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق: محمد الحسون، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٥٧. **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان.

٥٨. **ابن خلدون (٨٠٨هـ)**، عبدالرحمن، **المقدّمة**، دار الفكـــر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٥٩. **ابن الاخوة القرشي (٧٢٩هـ)**، محمد بن محمد بن أحمد، **كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق: محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (عن طبعة الهيئة المصرية العامّة للكتاب)، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٦٠. **ابن شاهين البغدادي (٣٨٥هـ)**، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد، **تاريخ أسماء الثقات**، تحقيق: صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٦١. **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **الأمان من أخطار الأسفار والأزمان**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٦٢. **ابن طيّ الفقعاني (٨٥٥هـ)**، زين الدين علي بن علي بن محمد، **الدرّ المنضود في معرفة صيغ النيات والإيقاعات والعقود**، نشر: مكتبة مدرسة إمام العصر العلميّة، شيراز، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٣. **ابن عابدين (١٢٥٢هـ)**، محمد أمين بن عمر، **ردّ المحتار على الدرّ المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٦٤. **ابن عاشور (١٩٧٣م)**، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير في تفسير القرآن**.

٦٥. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٢هـ)**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **أدب المجالسة وحمد اللسان وفضل البيان وذم العيّ وتعليم الإعراب**، تحقيق: سمير حلبي، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٦٦. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٢هـ)**، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، تقديم وتعليق: محمد عبدالقادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٦٧. **ابن العربي (٥٤٣هـ)**، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٦٨. **ابن عربي (٦٣٨هـ)**، محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي، **الفتوحات المكية**، دار صادر.

٦٩. **ابن عدي (٣٦٥هـ)**، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: سهيل زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٧٠. **ابن عساكر (٥٧١هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.

٧١. **ابن عطيّة الأندلسي (٥٤٦هـ)**، أبو محمد عبد الحقّ بن غالب المغربي الغرناطي، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٧٢. **ابن فارس (٣٩٥هـ)**، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٧٣. **ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)**، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤٠٧هـ.

٧٤. **ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)**، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، **عدّة الداعي ونجاح الساعي**، تصحيح وتعليق: أحمد الموحدي القمّي، نشر: مكتبة وجداني، قم، إيران.

٧٥. **ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)**، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد الحنبلي، **الشرح الكبير على متن المقنع**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٧٦. **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، **البداية والنهاية**، مؤسّسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

٧٧. **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

٧٨. **ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٧٩. **ابن المبارك (١٨١هـ)**، عبد الله، **المسند (ويليه كتاب البرّ والصلة)**، تحقيق: مصطفى عثمان محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٨٠. **ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري،

لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٨١. **ابن النديم** (٣٨٠هـ)، محمد بن إسحاق، **الفهرست**، [بدون مشخّصات].

٨٢. **ابن نوبخت** (ق ٤هـ)، أبو إسحاق إبراهيم، **الياقوت في علم الكلام**، تحقيق: علي أكبر ضيائي، نشر: مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٨٣. **البهائي** (١٠٣١هـ)، محمد بن حسين الجبعي العاملي، **الأربعون حديثاً**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٨٤. **البهبهاني** (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٥. **البهبهاني** (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، **رسالة الإجارة**، مخطوط.

٨٦. **بهجت** (١٤٣٠هـ)، محمّد تقي الفومني، **توضيح المسائل**، انتشارات أفق، قم، إيران، الطبعة الثانية.

٨٧. **البهوتي** (١٠٥١هـ)، منصور بن يونس الحنبلي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٨٨. **أبوزيد العاملي**، أحمد عبد الله، **محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة**، مؤسّسة العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٨٩. **أبو السعود العمادي** (٩٨٢هـ)، محمد (أحمد) بن محمد بن مصطفى الحنفي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٩٠. **أبو فارس**، محمد عبد القادر، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.

٩١. **البيانوني**، محمد عز الدين، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (سلسلة منهاج الإسلام ٥)**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.

٩٢. **البيضاوي** (٦٨٢ أو ٦٨٥هـ)، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٩٣. **البيهقي** (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٩٤. **الترمذي** (٢٧٩هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **السنن (الجامع الصحيح)**، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٩٥. **التستري** (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، **قاموس الرجال**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد.

٩٦. **التستري** (١٠١٩هـ)، نور الله الشهيد، **الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة**، تصحيح: جلال الدين المحدث، ١٩٨٨م.

٩٧. **التفتازاني** (٧٩١هـ)، سعد الدين، **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٩٨. **الثعالبي** (٨٧٥هـ)، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد المالكي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٩٩. **الثعلبي** (٤٢٧هـ)، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **الكشف والبيان**، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٠٠. **جار الله**، زهدي، **المعتزلة**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٠م.

١٠١. **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، **التحفة السنيّة في شرح النخبة المحسنيّة**، تنقيح وتخريج: علي عاشور، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٠٢. **الجصّاص** (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، ضبط وتخريج:

عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٠٣. **جوادي آملي**، عبد الله، **ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت**، مركز نشر إسراء، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٠٤. **الجوهري (٤٠١هـ)**، أحمد بن عبيد الله بن عيّاش، **مقتضب الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر**، نشر: مكتبة الطباطبائي، قم، إيران.

١٠٥. **الجوهري (٣٩٣هـ)**، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

١٠٦. **الجويني (٤٧٨هـ)**، عبد الملك، **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد**، تعليق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٠٧. **الجيلاني القمّي (١٢٣١هـ)**، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، **القوانين المحكمة في الأصول**، حجري.

١٠٨. **الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)**، أبو القاسم بن الحسن، **جامع الشتات**، تصحيح وإعداد: مرتضى رضوي، انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٠٩. **حاتم**، نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت**عليهم السلام، نشر المؤلّف، إيران، الطبعة الأولى.

١١٠. **حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)**، مصطفى بن عبدالله، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

١١١. **حبّ الله**، حيدر، **حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم**، مؤسسّة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

١١٢. **حب الله**، حيدر، **بحوث في فقه الحج**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

١١٣. **حبّ الله**، حيدر، **مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١١٤. **(إعداد وتقديم) حب الله**، حيدر، **العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات**

في الفقه الإسلامي، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

١١٥. **الحر العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١١٦. **الحرّاني** (ق٤هـ)، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، **تُحف العقول عن آل الرسول**، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١١٧. **الحسيني العاملي** (١٢٢٦هـ)، محمد جواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، تحقيق: محمّد باقر الخالصي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١١٨. **الحكيم** (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، **مستمسك العروة الوثقى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١١٩. **الحكيم** (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، **منهاج الصالحين**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

١٢٠. **الحكيم** (٢٠٠٣م)، محمد باقر، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مؤسّسة تراث الشهيد الحكيم، النجف، العراق، ٢٠٠٥م.

١٢١. **الحكيم**، محمد سعيد الطباطبائي، **منهاج الصالحين**، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٢٢. **الحلبي** (٤٤٧هـ)، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين، **الكافي في الفقه**، تحقيق: رضا استادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامّة، إصفهان، إيران.

١٢٣. **الحلبي** (ق ٦هـ)، أبو الحسن علي بن الحسن بن مجد، **إشارة السبق إلى معرفة الحق**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٢٤. **المحقق الحلّي** (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المختصر النافع في فقه الإماميّة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

١٢٥. **المحقق الحلي** (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، **شرائع الإسلام في مسائل**

الحلال والحرام، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

١٢٦. الحلّي (ق ٩هـ)، الحسن بن سليمان، **مختصر بصائر الدرجات**، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٥٠م.

١٢٧. **العلامة الحلي** (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، **نهج الحق وكشف الصدق**، دار الهجرة، إيران، ١٤٢١هـ.

١٢٨. **العلامة الحلي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، **تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين**، تحقيق: أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، انتشارات فقيه، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

١٢٩. **العلامة الحلي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، **الرسالة السعدية**، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علي بقال، بهمن، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٠هـ.

١٣٠. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**، تحقيق: فارس الحسون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٣١. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٣٢. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٣٣. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

١٣٤. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة

الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].

١٣٥. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [غير محدد التاريخ ولا رقم الطبعة].

١٣٦. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.

١٣٧. **العلامة الحلي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، **مناهج اليقين في أصول الدين**، دار الأسوة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣٨. **العلامة الحلي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، **تسليك النفس إلى حظيرة القدس**، تحقيق: فاطمة رمضاني، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٣٩. **فخر المحققين الحلي (٧٧١هـ)**، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.

١٤٠. **الحلّي (٦٩٠هـ)**، يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

١٤١. **الحمصي الرازي (ق ٧هـ)**، سديد الدين محمود بن علي، **المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة**، بجهود: رسول جعفريان، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٤٢. **الحمصي الرازي (ق ٧هـ)**، سديد الدين محمود بن علي، **المنقذ من التقليد**، نشر وتحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٤٣. **الحميري (ق٣هـ)**، أبو العبّاس عبدالله بن جعفر، **قُرب الإسناد**، مؤسّسة آل البيت) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٤٤. **الحنفي (٧٩٢هـ)**، ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاويّة**، تحقيق: ناصر الدين الألباني، دار الكتاب العربي، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٤٥. **حنفي**، حسن، **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

١٤٦. **الحويزي (١١١٢هـ)**، عبد علي بن جمعة العروسي، **تفسير نور الثقلين**، تحقيق: السيد هاشم رسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.

١٤٧. **الخامنئي**، علي الحسيني، **أجوبة الاستفتاءات**، دار النبأ للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٤٨. **الخراساني**، وحيد، **منهاج الصالحين**، [غير محدّد المشخّصات].

١٤٩. **الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٥٠. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **المكاسب المحرّمة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، ومؤسسة إسماعيليان، إيران.

١٥١. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٥٢. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كتاب البيع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.

١٥٣. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **تحرير الوسيلة**، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.

١٥٤. **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **تحريرات في الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٥٥. **الخواجه الطوسي (٦٧٢هـ)**، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، **تلخيص المحصل (مع مجموعة رسائل)**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٥٦. **الخوارزمي (٥٦٨هـ)**، الموفق بن أحمد بن محمد المكي، **المناقب**، تحقيق: مالك المحمودي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

١٥٧. **الخوانساري (١٤٠٥هـ)**، أحمد، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٥٨. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **محاضرات في أصول الفقه**، بقلم: محمد إسحاق الفيّاض، إنتشارات إمام موسى الصدر، [بدون مكان ولا رقم ولا تاريخ].

١٥٩. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مصباح الفقاهة**، بقلم الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.

١٦٠. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **منهاج الصالحين**، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.

١٦١. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد**، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

١٦٢. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة**، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ وما بعد.

١٦٣. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، نشر مدينة العلم، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ.

١٦٤. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح**، بقلم محمد تقي الخوئي [بدون مشخصات].

١٦٥. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة**، بقلم: الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفي، ١٩٨٥م.

١٦٦. **الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)**، أبو القاسم وجواد، **صراط النجاة**، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بركزيده، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٦٧. **دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت**، **موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت**، نشر المؤسّسة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ فما بعد.

١٦٨. **المحقّق الداماد** (١٣٨٨هـ)، محمد، **كتاب الصلاة**، بقلم: عبد الله الجوادي الطبري الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

١٦٩. **الداوري**، مسلم، **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، بقلم: محمد علي علي صالح المعلّم، نشر المؤلّف، مطبعة نمونة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٧٠. **الدرويش**، محيى الدين، **إعراب القرآن الكريم**.

١٧١. **دستغيب** (١٩٨١م)، عبد الحسين الشيرازي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، إعداد: لجنة التعريب والتحقيق في الدار الإسلامية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

١٧٢. **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**.

١٧٣. **الديلمي** (٤٤٨هـ)، سلار أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز، **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**، تحقيق: الشيخ محسن الأميني، نشر المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٤هـ.

١٧٤. **الذهبي** (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٧٥. **الذهبي** (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستّة (مع حاشية سبط ابن العجمي)**، تقديم وتخريج وتعليق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسّسة علوم القرآن، جدّة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٧٦. **الذهبي** (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سِيَر أعلام النبلاء**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.

١٧٧. **الرازي** (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،

الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

١٧٨. **الرازي (٣٢٧هـ)**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **التفسير**، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

١٧٩. **الرازي الحنفي (٣٧٠هـ)**، أبو بكر أحمد، **شرح بدء الأمالي**، تحقيق: أبو عمر الحسيني، دار الكتب العملية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٨٠. **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين سعيد بن هبة الله، **فقه القرآن**، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٨١. **الراوندي (٥٧١هـ)**، أبو الرضا فضل الله بن علي الحسني، **النوادر**، تحقيق: سعيد رضا علي عسكري، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٨٢. **الراوي**، عبد الستار، **العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

١٨٣. **رستم نجاد**، مهدي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأحاديث المشتركة بين السنّة والشيعة**، إشراف: محمد علي التسخيري، سلسلة الأحاديث المشتركة ١٢، مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٨٤. **الإمام الرضا (٢٠٢هـ)**، علي بن موسى، **فقه الرضا (الفقه الرضوي المنسوب إلى الإمام الرضا)**، تحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٨٥. **رضا (١٣٥٤هـ)**، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار (محاضرات الشيخ محمد عبده)**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

١٨٦. **رضايي راد**، عبد الحسين، **أمر به معروف در ترازوي تاريخ، كامي نوين در فقه سياسي إسلام**، مؤسسة بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٨٧. **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **خصائص الأئمة**، تحقيق وتعليق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية

في الآستانة الرضويّة المقدّسة، مشهد، إيران، ١٤٠٦هـ.

١٨٨. [جمع] **الشريف الرضي** (٤٠٦هـ)، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **نهج البلاغة**، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

١٨٩. **الروحاني** (١٤١٨هـ)، محمد، **منهاج الصالحين**، مكتبة الالفين، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

١٩٠. **الروحاني**، محمد صادق، **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.

١٩١. **الروحاني**، محمد صادق، **منهاج الصالحين**، ١٤٠٤م.

١٩٢. **الزبيدي** (١٢٠٥هـ)، محمد مرتضى، **تاج العروس**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

١٩٣. **الزركشي** (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.

١٩٤. الزركلي، خير الدين، **الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، الطبعة الثالثة، [بدون مشخّصات].

١٩٥. **الزمخشري** (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.

١٩٦. **الزيدي** (١٠٢٩هـ)، القاسم بن محمد بن علي، **الأساس لعقائد الأكياس**، تعليق: محمد قاسم عبد الله، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، اليمن، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

١٩٧. **الزيلعي** (٧٦٢هـ)، جمال الدين عبد الله بن يوسف، **تخريج الأحاديث والآثار**، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٩٨. **زين الدين** (١٤١٩هـ)، محمّد أمين، **كلمة التقوى**، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١٩٩. **سابق** (١٤٢٠هـ)، سيد، **فقه السنّة**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

٢٠٠. السبت، خالد بن عثمان، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصوله وضوابطه وآدابه**، المنتدى الإسلامي ومجلّة البيان، ٢٠٠٥م.

٢٠١. **السبزواري** (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

٢٠٢. **السبزواري** (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، **كفاية الفقه المشتهر بكفاية الأحكام**، تحقيق: مرتضى الواعظي الأراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٠٣. **السجستاني** (٢٧٥هـ)، أبو داوود سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٠٤. **السرخسي** (٤٨٣هـ)، أبو بكر محمّد بن أبي سهل، **المبسوط**، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٢٠٥. **سروش**، عبدالكريم، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، مؤسّسة فرهنگي صراط، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.

٢٠٦. **السعدي** (١٣٧٦هـ)، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن**، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م.

٢٠٧. **السلّمي** (٤١٢هـ)، أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين بن موسى الأزدي، **حقائق التفسير**، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٠٨. **السلّمي** (٦٦٠هـ)، عز الدين بن عبد العزيز الدمشقي الشافعي، **التفسير**، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٠٩. **السمرقندي** (٣٨٣هـ)، أبو الليث نصر بن إبراهيم، **بحر العلوم**، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢١٠. **السمعاني (٥٦٢هـ)**، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، **أدب الإملاء والاستملاء**، شرح ومراجعة: سعيد محمد اللحام، إشراف: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، نشر دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢١١. **سند، محمد، الصحابة بين العدالة والعصمة**، بقلم: مصطفى الاسكندري، نشر لسان الصدق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢١٢. **السيستاني**، علي الحسيني، **الرافد في علم الأصول**، بقلم: منير السيّد عدنان القطيفي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢١٣. **السيستاني**، علي الحسيني، **الاستفتاءات**، ٢٠٠٠م.

٢١٤. **السيستاني**، علي، **منهاج الصالحين**، نشر مدين، إيران، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ.

٢١٥. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبد الله الحلي، **الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد**، تحقيق: صفاء الدين البصري، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢١٦. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، **نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة**، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

٢١٧. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، تحقيق: مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٢١٨. **السيوري (٨٦٢هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبدالله، **كنز العرفان في فقه القرآن**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة، طهران، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.

٢١٩. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق: عبد اللطيف الحسني الكوه كمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ١٤٠٤هـ.

٢٢٠. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبد الله الحلي، **إرشاد الطالبين إلى نهج**

المسترشدين، تحقيق: محمد مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٢٢١. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٢٢. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد مندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٢٣. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٢٢٤. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق وتعليق: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٢٥. **السيوطي (٩١١هـ)، والمحلي (٨٦٤هـ)**، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد، وجلال الدين محمد بن أحمد، **تفسير الجلالين**، تقديم ومراجعة: مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٢٦. **الشرفي الزيدي (١٠٥٥هـ)**، أحمد بن محمد بن صلاح، **عدّة الأكياس في شرح معاني الأساس**، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، اليمن، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٢٧. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمد مهدي، **التاريخ وحركة التقدّم البشري ونظرة الإسلام**.

٢٢٨. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمد مهدي، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٢٩. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمد مهدي، **جهاد الأمّة**، بقلم: حسن مكّي العاملي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٣٠. **الشهرستاني (٥٤٨هـ)**، أبو بكر محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد بدران، نشر الشريف الرضي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

٢٣١. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٣٢. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **غاية المراد**، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٣٣. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية**، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].

٢٣٤. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **اللمعة الدمشقيّة**، دار الفكر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٣٥. **الشهيد الثاني** (٩٦٥هـ)، زين الدين العاملي الجبعي، **حقائق الإيمان**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢٣٦. **الشهيد الثاني** (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٣٧. **الشهيد الثاني** (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، **الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة**، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢٣٨. **الشهيد الثاني** (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، **منية المريد في أدب المفيد والمستفيد**، تحقيق: رضا مختاري، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢٣٩. **الشيرازي** (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، **الفقه**، دار العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٢٤٠. **الشيرازي**، ناصر مكارم، **نفحات القرآن**، مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، التصحيح الثاني، ١٤٢٦هـ.

٢٤١. **الشيرازي**، ناصر مكارم، **آيات الولاية في القرآن**، نشر مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٤٢. **الشيرازي**، ناصر مكارم، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٤٣. **الشوكاني** (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي، **شرح الصدور بتحريم رفع القبور**، [غير محدّد المشخّصات].

٢٤٤. **الشيزري الشافعي** (٥٨٩هـ)، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله، **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، تحقيق ومراجعة: السيد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٢٤٥. **الإمام الصادق**عليه السلام (١٤٨هـ)، جعفر بن محمد، **مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة (المنسوب إلى الإمام الصادق**عليه السلام**)**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٢٤٦. **الصالحي الدمشقي** (٨٥٦هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الحنبلي، **الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق: مصطفى عثمان صميدة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٤٧. **صانعي**، يوسف، **تحرير الوسيلة (مع تعاليق صانعي)**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، ط ١، ١٤٢٦هـ.

٢٤٨. **صانعي**، يوسف، **أمر به معروف ونهي از منكر**، إيران، الطبعة الأولى.

٢٤٩. **صبحي**، أحمد محمود، **في علم الكلام، دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

٢٥٠. **الصدر** (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، **بحوث في علم الأصول**، بقلم: محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢٥١. **الصدر** (١٤٠٠هـ)، محمد باقـر، **الفتاوى الواضحة**، مطبعة الآداب، النجف، العراق.

٢٥٢. **الصدر** (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، **التعليقة على منهاج الصالحين للحكيم**، دار

التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

٢٥٣. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **المبدأ والمعاد**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.

٢٥٤. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **شرح أصول الكافي**، تصحيح وتحقيق: محمد خواجوئي وعلي عابدي الشاهرودي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٥٥. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب من لا يحضره الفقيه**، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢٥٦. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.

٢٥٧. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الهداية**، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٥٨. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٢٥٩. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٦٠. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **التوحيد**، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٢٦١. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **معاني الأخبار**، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.

٢٦٢. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب الخصال**، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

٢٦٣. **صرامي**، سيف الله، **حسبه يك نهاد حكومتي**، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢٦٤. **الصفّار** (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمد 3**، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٢٦٥. **الطباطبائي** (١٢٣١هـ)، علي، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

٢٦٦. **الطباطبائي** (١٩٨١هـ)، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.

٢٦٧. **الطبراني** (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٢٦٨. **الطبراني** (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين، ١٩٩٥م.

٢٦٩. **الطبراني** (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٢٧٠. **الطبرسي** (ق ٦هـ)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، **الاحتجاج**، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٧١. **الطبرسي** (ق ٧هـ)، أبو الفضل علي، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٧٢. **الطبرسي** (ق٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **تفسير جوامع الجامع**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.

٢٧٣. **الطبرسي** (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان (لعلوم) في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٢٧٤. **الطبري** (ق ٦هـ)، أبو جعفر محمّد بن أبي القاسم، **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٧٥. **الطبري** (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٥م.

٢٧٦. **الطرابلسي** (٤٨١هـ)، عبدالعزيز بن البرّاج، **المهذّب**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.

٢٧٧. **الطريحي** (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، **مجمع البحرين**، نشر المكتبة المرتضويّة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

٢٧٨. **الطهراني** (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، نشر مطبعة بنك ملّي إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٢٧٩. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

٢٨٠. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.

٢٨١. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الرجال**، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٨٢. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسّسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٨٣. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، انتشارات قدس محمدي، قم، إيران.
٢٨٤. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الرسائل العشر**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.
٢٨٥. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **مصباح المتهجّد**، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٢٨٦. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٨٧. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، مكتبة جامع جهلستون، طهران، إيران، ١٤٠٠هـ.
٢٨٨. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.
٢٨٩. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشّي**، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م. والنسخة القديمة.
٢٩٠. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٩١. **العاملي** (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي الموسوي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٩٢. **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، **شرح تبصرة المتعلّمين**، تحقيق: محمد هادي معرفة.
٢٩٣. **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، **تعليقة استدلاليّة على العروة الوثقى**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٩٤. **عبده** (١٩٠٥م)، محمد، **رسالة التوحيد**، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥م.

٢٩٥. **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تقريب التهذيب**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٢٩٦. **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الثانية.

٢٩٧. **الإمام العسكري**عليه السلام (٢٦٠هـ)، الحسن بن علي، **التفسير (المنسوب إلى الإمام العسكري)**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢٩٨. **العقيلي** (٣٢٢هـ)، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٢٩٩. **العمرجي**، أحمد شوقي إبراهيم، **المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكّل على الله**، مكتبة مدبولي، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٠٠. **عيسى**، عبده غالب أحمد، **أضواء على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، دار الجيل، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٣٠١. **العيني** (٨٥٥هـ)، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣٠٢. **العيّاشي** (٣٢٠هـ)، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

٣٠٣. **الغريب**، أبو عبيدة فتحي بن أحمد، **فتح الوهاب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مجمع البحرين للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٠٤. **الغزالي** (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، **الأربعين في أصول الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٠٥. **الغزالي** (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، دراسة وتدقيق: محمّد خير طعمة حلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

٢٠٠٢م.

٣٠٦. **الفخر الرازي** (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.

٣٠٧. **الفراهيدي** (١٧٥هـ)، الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٠٨. **فضل الله** (٢٠١٠م)، محمد حسين، **تفسير من وحي القرآن**، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٣٠٩. **فضل الله** (٢٠١٠م)، محمد حسين، **فقه الأطعمة والأشربة**، بقلم: محمد أديب قبيسي، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣١٠. **فضل الله** (٢٠١٠م)، محمد حسين، **فقه الشريعة**، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٣م.

٣١١. **فضل الله** (٢٠١٠م)، محمد حسين، **فقه الإجارة في شرح العروة الوثقى**، بقلم: محمد الحسيني، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣١٢. **الفيروزآبادي** (٨١٧هـ)، محمد بن يعقوب، **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣١٣. **الفياض**، محمد إسحاق، **منهاج الصالحين**، نشر مكتب الشيخ الفياض، مطبعة أمير، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٣١٤. **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، **الصافي في تفسير القرآن**، مكتبة الصدر، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٣١٥. **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، **مفاتيح الشرائع**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

٣١٦. **القديري**، محمد حسن، **الإجارة**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣١٧. **قرائتي**، محسن، **أمر به معروف ونهي از منكر**، مركز فرهنكي درسهاي از قرآن، قم، إيران، الطبعة العاشرة، ٢٠٠٠م.

٣١٨. **القرطبي** (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**،

تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٣١٩. **القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)**، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٣٢٠. **القمّي**، تقي الطباطبائي، **مباني منهاج الصالحين**، إشراف عباس الحاجياني، منشورات قلم الشرق، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

٣٢١. **القاضي القمّي (١١٠٧هـ)**، سعيد، **شرح توحيد الصدوق**، تصحيح وتعليق: نجفقلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٢٢. **القمّي (ق ٣ ـ ٤هـ)**، أبو الحسن علي بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسّسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.

٣٢٣. **كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)**، جعفر الجناحي، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء**، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. والطبعة القديمة.

٣٢٤. **كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)**، جعفر الجناحي، **شرح قواعد الأحكام**، انتشارات سعيد بن جبير، قم، إيران، ١٤٢٢هـ، والمخطوطة.

٣٢٥. **كاشف الغطاء (١٣٢٣هـ)**، عباس حسن بن جعفر، **رسالة في الإمامة** [بدون مشخّصات].

٣٢٦. **كحالة**، عمر، **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣٢٧. **كديور وآخرون**، محسن، **مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي**، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٣٢٨. **الكراجكي (٤٤٩هـ)**، محمد بن علي بن عثمان، **كنز الفوائد**، تحقيق: الشيخ عبدالله نعمة، دار الذخائر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٢٩. **المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)**، علي بن الحسين، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، مؤسّسة آل البيت) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٣٠. **الكلباسي (١٢٦١هـ)**، إبراهيم، **منهاج الهداية**، مخطوط (بدون معلومات).

٣٣١. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **الدرّ المنضود في أحكام الحدود**، بقلم: الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٣٢. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **مجمع المسائل**، دار القرآن الكريم، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ.

٣٣٣. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **هداية العباد**، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٣٤. **الكليني الرازي (٣٢٩هـ)**، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٣٣٥. **الكوفي (٣٥٢هـ)**، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات، **التفسير**، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٣٣٦. **الكوفي (ق ٣هـ)**، محمد بن سليمان القاضي، **مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق: محمد باقر البهبودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٣٧. **كوك**، مايكل، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجمة: رضوان السيد وعبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣٣٨. **اللاهيجي (١٠٧٢هـ)**، الفيّاض، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، انتشارات مهدوي، إصفهان، إيران.

٣٣٩. **اللنكراني (١٤٢٨هـ)**، محمد الفاضل، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)**، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمّة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٣٤٠. **اللنكراني (١٤٢٨هـ)**، محمد الفاضل، **القواعد الفقهية**، تحقيق ونشر: مركز فقه

الأئمة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٣٤١. **اللنكراني (١٤٢٨هـ)**، محمد الفاضل، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الإجارة)**، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمّة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤٢٣هـ.

٣٤٢. **المازندراني (١٠٨١هـ)**، المولى محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٤٣. **الماوردي (٤٥٠هـ)**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانيّة**، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، دار الاعتصام.

٣٤٤. **المباركفوري (١٣٥٣هـ)**، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٣٤٥. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٣٤٦. **مجموعة من الباحثين، دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب**، مركز إحياء التراث العلمي العربي، بغداد (أعمال ندوة الحسبة عام ١٩٨٧م).

٣٤٧. **مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٣٤٨. **المراغي (١٩٥٢م)**، أحمد مصطفى، **تفسير القرآن الكريم**، دار الفكر.

٣٤٩. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **الذخيرة في علم الكلام**، تحقيق: أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤١١هـ.

٣٥٠. **مركز الرسالة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، سلسلة المعارف الإسلامية، ١٩، نشر مركز الرسالة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٥١. **المزّي (٧٤٢هـ)**، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة،

١٩٨٥م.

٣٥٢. **المسعودي** (٣٤٦هـ)، أبو الحسن، **إثبات الوصيّة للإمام علي بن أبي طالب**، نشر أنصاريان، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.

٣٥٣. **المطهّري**، أحمد، **مستند تحرير الوسيلة (كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)**، مطبعة الخيام، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

٣٥٤. **مطهّري** (١٣٩٩هـ)، مرتضى، **ده كفتار**، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٣٥٥. **مطهّري** (١٣٩٩هـ)، مرتضى، **مسألة الحجاب**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، تحقيق: عبد الكريم الزهيري، نشر: آينده درخشان، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

٣٥٦. **المظفّر** (١٣٨١هـ)، محمد رضا، **السقيفة**، تقديم: محمود المظفر، مؤسّسة أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٣٥٧. **المظفّر** (١٣٨١هـ)، محمد رضا، **أصول الفقه**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٣٥٨. **المعتزلي** (٤١٥هـ)، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الاسترآبادي، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٣٥٩. **المعتزلي** (٤١٥هـ)، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الاسترآبادي، **المختصر في أصول الدين**، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، بيروت، ١٩٧١م.

٣٦٠. **المعتزلي** (٤١٥هـ)، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الاسترآبادي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: جورج قنواتي، الدار المصرية، مصر، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥م.

٣٦١. **المفيد** (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.

٣٦٢. **المفيد** (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٦٣. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٦٤. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، **المقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٣٦٥. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، **الأمالي**، تحقيق: الحسين أستادولي وعلي أكبر غفاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ.

٣٦٦. المكّي المخزومي (١٠٤هـ)، مجاهد بن جبر التابعي، **التفسير**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن الطاهر بن محمّد السورتي، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان.

٣٦٧. الملطي الشافعي (٣٧٧هـ)، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن العسقلاني، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، تعليق وتحقيق: محمد زينهم، مكتبة مدبولي، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٦٨. المناوي (١٠٣١هـ)، محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٦٩. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٧٠. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، **الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت**، نشر: تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٧١. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، **دراسات في المكاسب المحرّمة**، نشر: تفكّر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٧٢. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، **توضيح المسائل**، نشر: تفكّر، إيران، الطبعة السادسة عشرة، ١٩٩٨م.

٣٧٣. **المهدي لدين الله (٨٤٠هـ)**، أحمد بن يحيى بن المرتضى، **شرح الأزهار**، نشر: مكتبة غمضان، صنعاء، اليمن.

٣٧٤. **الميداني**، عبد الرحمن حسن حبنكة، **فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٧٥. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **فوائد الأصول**، بقلم: محمد علي الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلاّ المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٣٧٦. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **منية الطالب في شرح المكاسب**، بقلم: الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٧٧. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **كتاب المكاسب والبيع**، بقلم: محمد تقي الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٣هـ.

٣٧٨. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **كتاب الصلاة**، بقلم: محمد علي الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٧٩. **النائيني (١٠٨٢هـ)**، رفيع الدين محمد بن حيدر، **الحاشية على أصول الكافي**، تحقيق: محمد حسين درايتي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٨٠. **النجفي (١٢٦٦هـ)**، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].

٣٨١. **النحاس (٣٣٨هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٣٨٢. **النحاس (٣٣٨هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، **إعراب القرآن**.

٣٨٣. **النراقي (١٢٤٥هـ)**، أحمد بن محمد مهدي، **عوائد الأيّام**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم،

إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٨٤. **النراقي (١٢٤٥هـ)**، أحمد بن محمد مهدي، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.

٣٨٥. **النراقي (١٢٠٩هـ)**، محمد مهدي، **جامع السعادات**، مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، عن مطبعة النجف، النجف، العراق، الطبعة الثالثة، ١٩٦٣م.

٣٨٦. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٣٨٧. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **كتاب فضائل الصحابة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٣٨٨. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٨٩. **النسفي (٧١٠هـ)**، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، **مدارك التنـزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٣٩٠. **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام**، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٣٩١. **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٩٢. **النعماني (٣٦٠هـ)**، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب، **الغيبة**، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر أنوار الهدى، إيران، الطبعة

الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٩٣. **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **مستدركات علم رجال الحديث**، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٩٤. **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.

٣٩٥. **النوري الهمداني**، حسين، **أمر به معروف ونهي از منكر (بالفارسية)**، الطبعة الأولى.

٣٩٦. **النووي الشافعي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي، **شرح صحيح مسلم**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

٣٩٧. **النووي الشافعي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي، **روضة الطالبين**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معرض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٩٨. **النووي الشافعي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.

٣٩٩. **النيسابوري (٥٠٨هـ)**، محمد بن الفتال، **روضة الواعظين**، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.

٤٠٠. **الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤٠١. **الهاشمي**، محمود، **منهاج الصالحين**، نشر مكتب السيد محمود الهاشمي، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.

٤٠٢. **الهاشمي الشاهرودي**، محمود، **كتاب الإجارة**، نشر: مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٠٣. **الهندي (٩٧٥هـ)**، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.

٤٠٤. **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٤٠٥. **الهيثمي** (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبّان**، تحقيق وتخريج: حسين سليم أسد الداراني، دار الثقافة العربية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٤٠٦. **الواسطي** (ق ٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمّد الليثي، **عيون الحكم والمواعظ**، تحقيق: حسين الحسني البيرجندي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى.

٤٠٧. **اليزدي** (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ـ ١٤٢٣هـ.

٤٠٨. **اليزدي** (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، **حاشية المكاسب** (ط. **حجرية**)، مؤسّسة إسماعيليان للطبع والنشر والتوزيع، قم، إيران، ١٩٩٩م.

الدوريات والنشريات:

٤٠٩. **الأمين**، محمد حسن، **الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..**، حوار وإعداد: السيد قاسم الغريفي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد ٨، خريف ٢٠٠٧م.

٤١٠. **حب الله**، حيدر، **الجهاد الابتدائي الدعوي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية، القسم الأوّل**، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد ٨، خريف ٢٠٠٧م.

فهرس المحتويات

المقدّمة

مدخل إلى دراسة فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الفصل الأول

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة في الفقه القرآني

الفصل الثاني

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المكوّنات والأقسام

الفصل الثالث

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ضوابط تفعيل الفريضة

الفصل الرابع

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المراتب والوسائل والآليات

الفصل الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، البُعد الوظيفي وآثار الضمان

الخاتمة

المصادر والمراجع

صدر للمؤلّف

١. التعدّدية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي

٢. نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة

٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)

٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات

٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية

٦. بحوث في فقه الحج

٧. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر

٨. حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم



فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تعدّ مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المقولات التي شهدت التباساً كبيراً في العقود الأخيرة، وتعدّدت المواقف منها بالغةً حدّ التناقض، بين دعوة لإقفال ملفّها وأخرى للتشدّد في أمرها والحفاظ عليها. وقد ظلّت هناك حاجة لمعالجة علميّة فقهيّة تستطيع إعادة قراءة هذه الفريضة باجتهاد إسلامي جديد، بعد أن كثرت الدراسات ذات الطابع التعبوي في هذا المجال.

من هنا، حاول هذا الكتاب قراءة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً لأساسيات الفقه الإسلامي، مؤكّداً على أهميّة هذه الفريضة من حيث المبدأ وتنوّع مجالاتها، مسجّلاً جملة وافرة من الملاحظات النقديّة على الجانب العلمي والعملي المتصل بهذا الموضوع.

ومن نماذج ذلك، أنّه قد حاز موضوع العنف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أهميّة في هذا السياق، فنقَدَ الكتابُ نظرية العنف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستعاض عنها بنظرية الحضور الاجتماعي، مقدّماً جملة معطيات مثيرة في هذا السياق.

ISBN 978-614-404-430-8
